326
OF 22 182

REVISTA DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR

Tomul 40

3

1995

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

Inv.
10457

https://biblioteca-digitala.ro

COLEGIUL DE REDACŢIE

Director:

Acad. prof. ZOE DUMITRESCU BUŞULENGA

Redactor-şef:

ALEXANDRU DOBRE

Membri:

Acad. prof. ALEXANDRU BALACI; TIBERIU ALEXANDRU; STANCA CIOBANU; ION H. CIUBOTARU; NICOLAE CONSTANTINESCU; CONSTANTIN COSTEA; ION CUCEU; IORDAN DATCU; GABRIEL GHEORGHE; ION GHINOIU; SABINA ISPAS (secretar responsabil de redacţie); MARIN MARIAN; ILIE MOISE; I. OPRIŞAN; MIHAIL M. ROBEA.

În ţară vă puteţi abona prin intermediul birourilor de poştă.

Toate comenzile externe pentru revistele apărute la Editura Academiei Române se vor adresa la ORION S.R.L., Splaiul Independenţei 202 A, Bucureşti 6, ROMANIA, BOX 74—19, Bucureşti, Tx 11939 CBTxR Fax (400) 424169, T. RODIPET S.A. Piaţa Presei Libere nr. 1, P.O. Box 33—57, Bucureşti, România şi AMCO PRESS SRL, Bd. Nicolae Grigorescu 29 A, ap. 66, sector 3, Bucureşti, C.P. 57—88, Fax 3124569.

Manuscrisele, cărţile şi revistele pentru schimb, precum şi orice corespondenţă se vor trimite pe adresa colegiului de redacţie al „Revistei de Etnografie şi Folclor".

La „Revue d'etnographie et de folklore" paraît 6 fois par an. Toute commande de l'étranger pour les revues parues aux Editions de l'Academie Roumaine sera adressee a ORION S.R.L., Splaiul Independenţei 202 A, Bucureşti, 6, ROMANIA, PO BOX 74—19 Bucureşti, Tx 11939 CBTxR Fax (400) 424169.

En Roumanie vous pouvez abonner par les bureaux de poste.

APARE DE 6 ORI PE AN

ADRESA EDITURII:
Calea 13 Septembrie nr. 13
Telefon 410 32 00/2119
Bucureşti

ADRESA REDACŢIEI:
Institutul de Etnografie şi Folclor
„C. Brăiloiu"
al Academiei Române,
Bucureşti, 70166, Str. Tache Ionescu 25

https://biblioteca-digitala.ro

326

REVISTA DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR

Tomul 40 1995 Nr. 3

SUMAR

STUDII ŞI MATERIALE

Nicolae Constantinescu, *Despre spiritul tolerant al românilor. Argumentele folclorului* 261

Eugen Marinescu, *George Vâlsan — resursele nebănuite ale unui mare cărturar* 267

Ilie Moise, *S. Fl. Marian sau viziunea etnologică asupra culturii tradiționale românești* 275

Alexandru Dobre, *Date și informații de interes folcloristic în „Codex Sturdzanus" (1580—1619)* 279

Gheorghe Oprea, *Structuri sonore în repertoriul de nuntă* 285

Antoaneta Olteanu, *Zilele nefaste. Personaje malefice legate de un cult al torsului* 309

Alexandru Dobre, *O colecție fundamentală de documente folcloristice și etnografice: „Graiul nostru"* 355

NOTE ŞI DISCUŢII

Al. Dobre, *Zilele Academice clujene* (17—29 octombrie 1994) 367

La Cluj-Napoca: *O dublă premieră absolută cu caracter național* ● Simpozionul științific „Folclorul taberei militare și semnificațiile sale istorice" ● Festivalul național al cântecului de cătănie ● Căpitan Nicolae Baboi, *Resurecția unui gen* ● Alexandru Dobre, *Premiul special al „Revistei de etnografie și folclor"* 369

RECENZII

Prof. dr. Ioan Ciuta, *Apicultura în Moldova feudală. Străveche îndeletnicire românească*. București, Editura Diacon Coresi, 1994, 176 p. + 1 hartă *(Georgeta Moraru)* 379

Memoriile Comisiei de Folclor. Tomul III (1989), Editura Academiei Române, București, 1993, 183 p.; Tomul IV (1990), Editura Academiei Române, 1994, 218 p. *(Antoaneta Olteanu)* 380

Cărți și publicații periodice străine primite la redacție (Elena Berceanu) 382

BREVIAR (rubrică organizată de *Al. Dobre*)

● Comunitatea română „Sfântul Ștefan cel Mare" *(Olga Felea-Aravantinos)* 383

REF, tom 40, nr. 3, p. 259—386, București, 1995

Jw. 10457

https://biblioteca-digitala.ro

REVUE D'ETHNOGRAPHIE ET DE FOLKLORE

Tome 40 1995 Nº 3

SOMMAIRE

ÉTUDES ET MATÉRIAUX

NICOLAE CONSTANTINESCU, Sur l'esprit tolérant des Roumains. Les arguments du folklore 261
EUGEN MARINESCU, George Vâlsan — les ressources insoupçonnables d'un grand savant 267
ILIE MOISE, S.Fl. Marian ou la vision ethnologique sur la culture roumaine traditionnelle 275
ALEXANDRU DOBRE, Données et informations d'intérêt folkloristique dans le „Codex Sturdzanus" (1580—1619) 279
GHEORGHE OPREA, Structures sonores dans le répertoire de noces 285
ANTOANETA OLTEANU, Les jours non fastes. Personnages maléfiques liés au culte du filage 309
ALEXANDRU DOBRE, Une collection fondamentale de documents folkloriques et ethnographiques: „Graiul nostru" 355

NOTES ET DISCUSSIONS

ALEXANDRU DOBRE, Les journées académiques de Cluj (les 17—20 oct. 1994). Une double première absolue à caractère national ● Le symposium scientifique „Le folklore du camp militaire et ses significations historiques" ● Le festival national de la chanson militaire ● Le capitaine Nicolae Baboi, *La résurrection d'un genre* ● Alexandru Dobre, Le prix special de „*Revista de etnografie şi folclor*" 367 369

COMPTES RENDUS 379

BRÉVIAIRE (par les soins de Al. Dobre)

● La communauté roumaine „Sfântul Ştefan cel Mare" (Olga Felea-Aravantinos) 383

REF, tome 40, nº 3, p. 259—386, Bucureşti, 1995

https://biblioteca-digitala.ro

DESPRE SPIRITUL TOLERANT AL ROMÂNILOR
ARGUMENTELE FOLCLORULUI

NICOLAE CONSTANTINESCU

Poate că în nici o altă cultură nu a fost pusă în discuție cu atâta acuitate și cu atâta consecvență ca în cultura română chestiunea specificului etnic, nicăieri altundeva nu s-a cheltuit atâta energie intelectuală pentru evidențierea trăsăturilor definitorii ale unui popor, cum s-a făcut la noi. Filozofi, psihologi, sociologi, istorici, literați, etnologi și folcloriști, plasați în diferite momente ale evoluției culturii românești moderne, au căutat să surprindă, fie în descrieri amănunțite, fie în formule sintetice, memorabile, datele esențiale ale ethosului românesc, trăsăturile definitorii ale spiritualității poporului român. portretul lui etnopsihologic.

Cineva aflat în afara fenomenului românesc s-ar putea întreba (și mulți chiar s-au și întrebat) de ce acordăm noi, românii, o atât de mare atenție evidențirii specificului etnic, autodefinirii cât mai exacte (dacă acest lucru ar fi cu adevărat posibil!) a sufletului național. Două ar fi, la o analiză sumară, cauzele acestei atitudini care devine ea însăși, prin perpetua reluare, una dintre constantele spirituale românești: pe de o parte, realitatea istorică atât de complexă și de controversată a constituirii și dăinuirii poporului român, iar pe de altă parte, coordonatele spațiale, cu profunde implicații geopolitice pe toată durata ființării sale, ale acestei insule de romanitate în sud-estul neromanic al Europei.

Contestările, negările, denigrările continue aduse de vânturile vrăjmașe ale istoriei au făcut ca intelectualii, cărturarii români din toate vremurile să-și propună, cu neabătută consecvență, evidențierea acelor trăsături care dau poporului de la Dunăre și Carpați, dintre Nistru și Tisa individualitatea sa proprie, făcându-l să fie el însuși, altfel decât cei din jur.

Din chiar momentul deșteptării sau, mai bine zis, al redeșteptării conștiinței naționale, din zorii culturii românești moderne, unul dintre câmpurile de investigare pentru dobândirea de date necesare constituirii acestui portret colectiv al românității a fost cultura populară, mai exact — pentru momentul respectiv, anii '40—'50 ai secolului trecut— folclorul, cu precădere literatura populară. Astfel, Cezar Bolliac scria, la 1844, într-o limbă al cărei farmec ne face să citâm mai îndelung: „Tot poporul are caracterul său, gradul său de simțitate și felul său de gust în arte. Când vrea cineva să-și facă o idee despre caracterul sau simțitatea unei nații, nu trebuie să o cerceteze în saloanele aristocraților săi, unde toate simțimintile sunt îngânate, și unde spulberează ideile vagabonde și bastarde ce ajung cosmopolite pe aripile luxului; trebuie să coboare în fundul norodului, în matca nației; să vază traiul săteanului, afecțiile lui, și numai în acest chip va putea zice că are o idee despre caracte-

REF, tom 40, nr. 3, p. 261—265, București, 1995

https://biblioteca-digitala.ro

rul acelei naţii. Trăsura însă cea mai caracteristică care poate da o idee fiziognomistului filozof, ce voieşte să studieze de departe o naţie oarecare, este poezia populară; poezia populară, a cării melodie, ritm, cantilină, expresii şi idei nu sunt nicidecum profanate de îngălarea imitaţiii străinismurilor..." (Cezar Bolliac, *Poezia populară*, „Vestitorul românesc", VIII, 1844, în *Elogiu folclorului românesc*, EPL, 1969, p. 51).

Peste douăzeci şi ceva de ani, dar în prelungirea aceleiaşi idei şi aceleiaşi stări de spirit, Alecu Russo, unul dintre primii teoreticieni ai specificului naţional la noi, considera că „poezia poporală trebuie să fie obiectul studiilor noastre serioase, dacă vrem să aflăm *cine am fost* şi *cine suntem* (subl. n. — N. C.) (Alecu Russo, *Poezia poporală*, „Foaia Soţietăţii pentru literatura şi cultura română în Bucovina", 1868, în *Elogiu*..., p. 21).

La rândul său, V. Alecsandri intuia câteva trăsături generale ale românilor aşa cum le încifrează (sau le relevă) poezia populară însăşi: „Am multă sperare într-acest neam a cărui *adâncă cumineţie* e tipărită într-o mulţime de proverburi, unele mai înţălepte decât altele; a cărui *închipuire minunată* e zugrăvită în povestele sale poetice şi strălucite ca însăşi cele orientale; al cărui *spirit satiric* se vădeşte în nenumărate anecdote asupra tuturor naţiilor cu care s-au aflat el în relaţie; a cărui *inimă bună şi darnică* se arată în obiceiul ospeţiei pe care l-au păstrat cu sfinţenie de la strămoşii săi; al cărui *geniu* în sfârşit luceşte atât de viu în poeziile sale alcătuite în onorul faptelor măreţe" (V. Alecsandri, *Românii şi poezia lor*, „Bucovina", 1849, în *Elogiu*..., p. 27).

Chiar fondatorii folcloristicii ca disciplină ştiinţifică (B. P. Hasdeu, Ovid Densusianu) au urmat îndemnuri etnopsihologice, căutând în literatura populară dovezi ale specificului etnic, ale „sufletului poporului", după cum etnografia era definită de către întemeietorul ei la noi, geograful George Vâlsan, ca „disciplina ce studiază *fiinţa* (subl. aut.) poporului în înfăţişarea sa fizică şi în însuşirile sale sufleteşti", îndatorirea etnografului fiind „să caute *caracteristicile* (subl. aut.) vieţii şi sufletului popular de orice natură ar fi ele" (G. Vâlsan, *Menirea etnografiei în România*, „Cultura", 1924, apud. O. Bîrlea, *Folclorul românesc*, vol. I, 1981, p. 17).

Nu lipsesc, în timp, nici încercările de sinteză, între care aceea, poate prea timpurie, a lui Jean Crationesco (Ion Crăciunescu) *Le Peuple roumain d'apres ses chants nationaux*, apărută la Paris în 1874, urmată în timp de cele datorate lui C. Rădulescu-Motru, I. Petrovici, L. Blaga, Mircea Vulcănescu, Ovidiu Papadima, Liviu Rusu şi alţii. Multe dintre acestea îşi întemeiază observaţiile şi chiar construcţiile filozofice pe fondul arhaic, tradiţional al creaţiei populare orale, pe folclor deci.

Considerat aici în accepţiunea tradiţională a termenului, folclorul românesc relevă, în primul rând, conştiinţa apartenenţei creatorilor şi destinatarilor săi la un anumit grup uman, sociocultural determinat, situarea lor într-o anumită „lume", nu neapărat ca spaţiu geografic, ci ca entitate spirituală. Între mărcile care definesc această „lume" românească se numără şi *omenia*, cu sensurile adiacente de *bunătate*, *ospitalitate*, *bună-cuviinţă* şi altele, dintre care nu poate lipsi acela de *toleranţă*.

Spiritul tolerant al românilor ca grup, ca popor s-a manifestat în absenţa aproape totală, în îndelungata, în milenara sa istorie, a războaielor de cucerire, de anexare de teritorii, de subjugare a altor popoare, ceea ce se reflectă, în perimetrul epicii populare, de exemplu, prin *caracterul nonagresiv* al eroului

https://biblioteca-digitala.ro

aflat întotdeauna sub presiunea (și opresiunea) unor forțe cărora trebuie să li se împotrivească și pe care trebuie, în cele din urmă, să le înfrângă.

S-ar putea replica, desigur, că acesta este un nucleu epic universal, formalizat chiar la nivelul basmului sau al cântecului epic în perechea de funcții propp-iene „prejudiciere" („lipsă") — „remediere", între care advine cu necesitate perechea „luptă" — „victorie". Dar ceea ce îl individualizează pe eroul basmului românesc — care parcurge, ca orice erou de basm, traseul epic obligatoriu — este calitatea morală cu care îl investește creatorul popular, în așa fel încât el și ascultătorii lui se pot recunoaște în personajul respectiv.

Merită menționat faptul că momentul provocării la luptă, însoțit întotdeauna de o formulă, aduce în prim plan ideea cavalerismului, a luptei drepte, fără șiretlicuri, în spiritul celui mai autentic *fair-play:* « — Cum vrei să ne batem — întreabă zmeul. În buzdugane să ne lovim, în săbii să ne tăiem, ori în luptă să ne luptăm? » « — Ba în luptă — răspunde voinicul — că e mai dreaptă »" (P. Ispirescu), sau în câteva basme contemporane: „« — Aleleli, fecioru' Boldicuți! Ori din luptî ni luptăm, ori din săbii ne tăiem? » « — Ba din luptî ni luptăm, că lupta-i mai dreaptă, di la Dumnezău lasată! »" (*Antologie...*, vol. I, 1966, p. 266; v. și p. 242, 288, 304).

Această ultimă precizare („că lupta-i mai dreaptă, de la Dumnezeu lăsată") impune cu necesitate aducerea în câmpul discuției a dimensiunii creștine, ortodoxe a toleranței românești. Textele sacre, viața Mântuitorului, pildele și învățăturile Apostolilor pledează, cu forța de convingere a Logosului de origine divină, în favoarea toleranței, îngăduinței, a iubirii aproapelui, a binelui și a bunătății.

Chiar când răul s-a produs, uneori cu efecte catastrofale pentru el, românul este capabil să-i lase pe agresori „în plata Domnului", formulă care dovedește încrederea lui nestrămutată în dreptatea divină implacabilă.

În cadrul cutumelor judiciare este cunoscută așa-numita „lege a ordaliilor", în care cel prejudiciat se supune la rând cu cei vinovați acelorași probe, judecata divină pedepsind întotdeauna pe adevărații făptași. În plan literar, acesta a devenit un motiv frecvent, mai ales în cadrul temei fraților perfizi. Prâslea, Făt-Frumos, eroul este, în unele basme, părăsit de frații săi, uneori chiar ucis sau mutilat. Revenit pe tărâmul acesta, vindecat, readus la viață de animalele ajutătoare sau de ființe supranaturale (zâne etc.), eroul îi demască pe impostori și se supune, alături de ei, judecății divine: „— Tată, eu îi iert și pedeapsa o să o ia de la Dumnezeu. Noi vom ieși la scara palatului și vom arunca fiecare câte o săgeată în sus și Dumnezeu, dacă vom fi cineva greșiți, ne va pedepsi..." (Ispirescu). Frații lui Țugulea, dintr un alt basm din colecția lui P. Ispirescu, îl taie pe acesta „cu o mână tremurândă", îi iau viitoarea soție și calul și „o rup de-a fuga". Scăpat cu o „schinteie de viață", eroul recuperează cu ajutorul animalelor năzdrăvane și se reîntoarce acasă. Rolul executorului pedepsei revine aici calului eroului: „Calul lui Țugulea sări și-i omorî pe amândoi (frații — n.n.) cu picioarele, apoi veni lângă stăpânul lui cel adevărat, lăcrimă și-i linse mâinile".

Este adevărat că această atitudine îngăduitoare (oarecum) se manifestă cu precădere față de frați sau alte rude apropiate (mamă, soră) care sunt, uneori, chiar iertate sau, alteori, pedepsite prin mâna divinității, în timp ce agresorii sau impostorii aparținând categorial altui grup, lumii „celorlalți", sunt pedepsiți crunt, eroul dovedindu-se neiertător.

https://biblioteca-digitala.ro

Nonagresivitatea de principiu a eroului eposului popular s-a concretizat în gesturi de mare omenie și delicatețe sufletească. Ceea ce în planul comportamentului cvasiceremonializat ar fi primirea oaspeților (chiar și a celor inamici) cu „pâine și sare" se materializează în planul epicii populare, de exemplu, în invitația adresată de Toma Alimoș preopinentului său, de a gusta din plosca cu vin: „Ce-ai văzut / om mai vedea, / Ce-am făcut / Om judeca; / Până-atuncea, măi fârtate, / Dă-ți mânia la o parte / Și bea ici pe jumătate / Ca să ne facem dreptate" (G. Dem. Teodorescu), sau în replica plină de calm și de bun simț, de bună-cuviință, a unui erou de basm, incitat la o faptă deosebită: „— He! Stăi să beu, să mănânc, / să mă gândesc / în lumi cum să trăiesc!" (*Antologie...*, I, p. 285).

Fără îndoială, proverbele și zicătorile depozitează aceeași conștiință a echilibrului și a toleranței, în formule gnomice memorabile precum „Lasă mânia de sară pe dimineață", „Lasă boul în voia lui dacă vrei să mergi departe", „La secetă și grindina e bună", „Lasă pe om în balega (boii) lui", „Fiecare vierme găsește borticica lui", „Fiecare voiește a avea biserica lui", „La Dumnezeu și în Țara Românească, toate sunt cu putință", „Mai bine o pace strâmbă decât o judecată (proces — n.n.) dreaptă", „M-am învățat cu traiul rău și trăiesc bine" etc., fiecare dintre acestea meritând, de altfel, un comentariu separat, amănunțit, cu atât mai mult cu cât unele dintre ele par a-și avea contextul generic în stări de fapt extrem de actuale, proprii zilelor noastre.

Ar fi, desigur, o eroare a considera toleranța drept trăsătură unică sau dominantă a profilului spiritual al poporului român, după cum tot atât de eronat (și de primejdios) ar fi să căutăm semnele acesteia în realitatea socială și politică a României de astăzi care pare a evidenția, la diferitele nivele ale vieții, o acută intoleranță, imposibilitatea dialogului, absența spiritului conciliant, predominanța confruntării. Epifenomene, generate de o perioadă de criză, determinată, ea însăși, de schimbările rapide, radicale, intervenite în societatea românească după răsturnarea dictaturii, toate aceste manifestări de la nivelul concretului, al politicului, economicului, socialului, se află într-o latentă contradicție cu spiritul fundamental tolerant al românului, care mulțumește lui Dumnezeu „și de bine, și de rău", lasă, pentru a nu se ști a câta oară, „de la el", gândind că „mare-i Dumnezeu și meșter e Dracu' ".

Această „excesivă îngăduință a românului față de altul" ar proveni, după Mircea Vulcănescu, din faptul că „negația românească nu are caracter existențial, ci esențial. Românul se opune întotdeauna la un fel de a fi, nu la faptul de a fi" (Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, în *Izvoare de filosofie*, vol. II (1943), Buc., 1944, p. 80) și din credința filozofic exprimată în formula „nu există iremediabil", de unde „nevoia de a face concesii", de „a fi în rând", chiar în împrejurări care pe alții i-ar duce la deznădejde sau la violență.

Într-o altă ordine de idei, Emil Cioran, într-unul din sclipitoarele sale paradoxuri, consideră că „o comunitate se fortifică în măsura în care este inumană, în măsura în care (ea) știe să excludă...", domeniu în care, scrie filozoful, „primitivii excelează". Toleranța pare a fi, în opinia sa, apanajul celor civilizați care au „inventat-o" „fiindcă erau pe cale de a pieri" și care chiar „vor pieri prin aceasta", pentru că, argumentează autorul, „nu toleranța le-a slăbit puterea, ci propria lor slăbiciune, vitalitatea lor deficientă i-a făcut să fie toleranți" (E. M. Cioran, *Sfârtecare*, în „Nouvelle Revue Fran-

https://biblioteca-digitala.ro

çaise", 1978, trad. Gabriela Diaconescu, în „Arca", an II, nr. 4, 1991, p. 8). Strămutat din generalitatea lui absolută la concretul țării de origine a gânditorului, panseul cioranian confirmă vechimea civilizației românești, îi validează deci trecutul, însă îi pune sub semnul întrebării viitorul, atâta timp cât se consideră că cei civilizați (și toleranți, prin urmare) „vor muri prin aceasta".

Credem mai degrabă că, pentru cei care locuiesc pământul ce se sprijină pe spinările de piatră ale Carpaților românești, toleranța manifestată în caracterul nonagresiv al comunității, în spiritul îngăduitor, capabil de iertare și de înțelegere pentru cei din jur, în atitudinea contemplativă și — de ce nu — chiar delăsătoare a românului — a fost o modalitate înțeleaptă de auto-apărare, un mod de a vieții, de a supraviețui (numai) în unele momente, de a ființa în eternitate.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

GEORGE VÂLSAN

— RESURSELE NEBĂNUITE ALE OPEREI UNUI MARE CĂRTURAR —

EUGEN MARINESCU

În contextul culturii române din primele trei decenii ale secolului nostru George Vâlsan ocupă un loc distinct și de prim-plan. Geografia, cu toate diviziunile și subdiviziunile sale, îi datorează enorm. Cu o pregătire solidă în multe domenii ale cunoașterii el a fost un creator de școală și un adevărat deschizător de drumuri. Geografia umană, geografia politică, geografia statistică, biogeografia sunt discipline ce își leagă începuturile de numele profesorului George Vâlsan. Etnografia, sociologia, etnopsihologia, folcloristica sunt alte științe în care numele său este înscris la loc de cinste. Să nu uităm, însă, că în întreaga sa operă științifică se ascunde discret sufletul scriitorului George Vâlsan *.

Prin tot ceea ce a întreprins și a lăsat moștenire a făcut, după cum sublinia savantul francez Emmanuel de Martonne, „onoare țării sale și a marcat un progres important în dezvoltarea geografiei moderne".

---

* George Vâlsan s-a născut la 21 ianuarie 1885, la București, în casa unui angajat la C.F.R. și a murit la 6 august 1935, la Agigea — Constanța. Cu tatăl său, de mic colindă țara. Începe școala primară la Iași și o termină la Craiova. Studii gimnaziale la Pitești și liceale la București. Studii superioare de geografie și filosofie la Universitatea din București. Absolvent în 1908. Sub îndrumarea lui Simion Mehedinți își începe cariera universitară la București. Participă la numeroase cercetări de teren. Ca bursier al Societății Române de Geografie face studii de specializare în domeniul geografiei și etnografiei mai întâi la Berlin (1911—1912) și apoi la Paris (1913—1914). Colaborează la prestigioase reviste științifice, afirmându-se în cercurile străine de specialitate. Descoperă și cercetează în arhive și biblioteci documente importante privitoare la istoria și geografia poporului român. La Sorbona, sub conducerea lui Em. de Martonne, a pregătit teza de doctorat cu titlul *Câmpia Română. Contribuțiuni de geografie fizică*. Declanșarea primului război mondial îl determină să revină în țară. Susține doctoratul la Universitatea din București în ziua de 2 decembrie 1915. Din 1916 este profesor la Universitatea din Iași. Un accident de cale ferată produs în timpul războiului (1917) îl va îndepărta de cercetările de teren și îi va produce nenumărate suferințe. După Marea Unire din 1 Decembrie 1918, la solicitarea lui Sextil Pușcariu, se transferă la Cluj pentru a contribui la reorganizarea învățământului superior românesc în Transilvania. Timp de un deceniu (1919—1929) profesorul patriot și eminentul pedagog contribuie din răsputeri la afirmarea științei și învățământului românesc. Realizează o adevărată școală națională de cercetare în domenii interdisciplinare (istorie-geografie-etnografie-sociologie), înființează Institutul de Geografie al Universității din Cluj, editează buletine științifice, deschide laboratoare și o bibliotecă de specialitate, ține cursuri și conferințe, contribuie la organizarea și deschiderea Muzeului Etnografic al Transilvaniei. În 1920 a fost ales membru al Academiei Române. Din 1929 și până în 1935 a fost profesor la Universitatea din București, unde a desfășurat, de asemenea, o susținută muncă didactică și științifică. A participat la mai multe congrese științifice internaționale (Cambridge, Paris, Varșovia) în cadrul cărora a deținut importante funcții de conducere. A fost membru al Societăților de Geografie din

REF, tom 40, nr. 3, p. 267—273, București, 1995

https://biblioteca-digitala.ro

Propășirea științei și învățământului românesc, afirmarea, sub toate aspectele, a conștiinței naționale, cercetarea și definirea profilului spiritual al poporului român sunt axe ce ordonează o operă vastă și complexă, risipită cu generozitate în publicații ce vedeau lumina tiparului în toate colțurile spațiului românesc. Prin cuvânt și faptă, printr-o muncă fără preget și împinsă până la sacrificiu savantul dorea să-și vadă neamul puternic și unit între hotarele sale strămoșești. Străbătând țara în lung și în lat, stabilind și determinând conexiunile firești, legice și logice între popor, istorie și mediul geografic, între mediul fizic și capitalul biologic, George Vâlsan, încă din 1906, afirma cu justificată mândrie: *„Cu adevărat frumoasă ești țara mea! Prin multe ai trecut și prin multe vei mai trece. Dar eu nu-ți doresc altceva, decât să-ți dea natura oameni aleși, care să deschidă ochii fiilor tăi asupra darurilor tale"*[1].

Unul dintre acești fii a fost, în scurta sa existență, chiar George Vâlsan!

De-a lungul întregii sale opere se conturează, în toate unduirile, articulațiile și variațiile sale, *imaginea patriei, „icoana noastră proprie ce nu se poate împrumuta și nici înlocui"*. Din legătura indisolubilă dintre patrie și popor s-a născut *idealul național*, s-a născut, cum spune el, acel „misterios, subtil și puternic fenomen" care este *conștiința națională*. În acest cadru este necesar să subliniem luciditatea și rigoarea cu care își conduce demersul savantul român, dincolo de teorii naționaliste, șovine, geopolitice cu punct de plecare în primordialitatea elementului fizic, teorii pe care le ironizează și le respinge. Astfel, în studiul *Conștiință națională și geografie* se îndepărta de acei savanți care „pun prea mare greutate pe elementul fizic și cred nu numai că au găsit explicarea evoluției popoarelor și statelor în înfățișarea geografică a teritoriului, dar chiar că au dreptul să prorocească — din liniile înscrise în fizionomia pământului — binefaceri sau calamități viitoare pentru state, tot așa cum cărturăresele citesc ursita omului de pe liniile palmei sau cum astrologii fixează horoscopul de pe figurile constelațiilor și de pe mersul planetelor". În continuare adăuga: „Fără a tăgădui valoarea elementului geografic,

---

Paris și New York. Între anii 1911—1914 a efectuat mai multe cercetări prizitoare la populația românească din Serbia, Bulgaria, Grecia și Albania, publicând studii, culegeri de literatură populară și articole de referință. A colaborat la un număr impresionant de publicații: *Analele Dobrogei, Anuarul de Geografie și Antropogeografie, Arhivele Olteniei, Convorbiri critice, Convorbiri literare, Calendarul Asociațiunii „Astra", Cultura, Drum drept, Făt-Frumos, Graiul românesc, Ramuri, Sămănătorul, Transilvania, Voința națională, Revue Générale de Sciences, Comptes Rendus de l'Academie des Sciences* (Paris) etc.

Opera: Câmpia Română. Contribuțiuni de geografie fizică, București, Tipografia Socec, 1915. Pe lângă acest volum de peste 250 de pagini, George Vâlsan a publicat peste 150 de studii în mai multe ziare, reviste și buletine științifice. Din perspectiva temei cercetate citez selectiv: *Bucureștii din punct de vedere geografic. Temelia Bucureștilor* (1910), *Românii din Craina Serbiei* (1911), *Românii din Bulgaria și Serbia* (1913), *De la românii din Serbia*, culegere de literatură populară realizată împreună cu G. Giuglea (1913), *Românii din Dobrogea* (1920), *Conștiință națională și geografie* (1921), *Carpații în România de azi* (1924), *Menirea etnografiei în România* (1924), *Opera geografică a principelui Dimitrie Cantemir* (1925), *O știință nouă: etnografia* (1927), *Dunărea de jos în viața poporului român* (1927), *Românii la Marea Neagră* (1927), *Românii locuiau Delta Dunării în veacul al XV-lea* (1927), *Mediul fizic extern și capitalul biologic național* (1928), *Mocanii în Dobrogea la 1845* (1928), *Transilvania în cadrul unitar al pământului și statului român* (1929). Se adaugă un mare număr de manuale și cursuri universitare precum și volumele *Grădina părăsită*, versuri și *Povestea unei tinereți*, proză (1924). Postum i s-au publicat mai multe studii și articole, precum și volumul *Pământul românesc și frumusețile lui* (1940). În 1971, la Editura Științifică din București, sub redacția prof. dr. doc. Tiberiu Morariu, s-a publicat volumul *Opere alese*.

[1] George Vâlsan, *Opere alese*, sub redacția prof. dr. doc. Tiberiu Moraru, București. Editura Științifică, 1971, p. 665.

https://biblioteca-digitala.ro

nu suntem apreciatori prea entuziasmați ai determinismului geografic și credem că însușirile fizice ale pământului sunt numai niște *virtualități* și *potențe* care își capătă valoarea deosebită din punct de vedere uman, în primul rând prin capacitatea de creație, adică prin munca, stăruința, inteligența popoarelor" [2]. Strâns legat de aceste idei și concepte este și studiul intitulat *Mediul fizic extern și capitalul biologic național* și în care George Vâlsan afirma răspicat: „Pământul trebuie considerat, în adevăr, ca unul din factorii care hotărăsc mersul evenimentelor istorice, dar nu el determină mersul acestor evenimente, cum crede școala deterministă a lui Ratzel. O astfel de doctrină poate fi primejdioasă dezvoltării naționale, prin faptul că subapreciază inițiativa, pe care trebuie să o aibă un popor. Căci un popor plin de energie, oricare ar fi împrejurările geografice, reușește prin forța sa sufletească să-și facă un asociat din mediul fizic" [3].

Se desprinde din aceste rânduri o concepție clară, științifică și modernă și care primește valențe suplimentare prin studiul intitulat *Menirea etnografiei în România* și din care reținem următoarele: „Toate neamurile sunt nobile și demne să trăiască, prețuindu-și capitalul lor de fapte eroice sau obscure. Un singur lucru nu li se poate permite: ca pe temeiul faptelor trecutului sau al forței prezentului să batjocorească, să urască, sau să înăbușe alte popoare. Trebuie să se ajungă la o armonie stabilită pe concesiuni reciproce și pe lipsa de jigniri naționale. Și învățatul care se ocupă cu chestiuni naționale poate face mult în această privință. A grada valoarea popoarelor, a pune pe unele în frunte și a le decreta menite să fie stăpâne, iar pe altele la coadă, și a le arăta capabile numai să slujească, e o copilărie primejdioasă, cari nu rămâne fără urmări" [4].

Sublinierile lui George Vâlsan, prin largile deschideri, prin urmărirea, de-a lungul istoriei poporului român, a raporturilor dintre spațiul geografic și evoluția firească a poporului nostru își păstrează forța și actualitatea. Ele au adus, din perspectiva geografului, un spor de lumină asupra problemelor referitoare la etnogeneza poporului român, la vechimea, unitatea și continuitatea sa neîntreruptă, la firea și cultura sa, la relațiile dintre mediul geografic și ocupații, port, obiceiuri, limbă, comportament, viață politică, economică și socială etc. Așa cum am mai afirmat, în studiile sale, multe scrise înainte de 1 Decembrie 1918, primează rigoarea și argumentul științific și nu exaltările naționaliste sau șovine.

Pornind de la relația sau de la raporturile dintre teritoriu și popor George Vâlsan demonstrează că în cazul specific al poporului nostru raporturile au fost și sunt de reciprocitate. El subliniază că și atunci, în vremurile cumplite ale invaziilor străine, populația, retrăgându-se în munți, dealuri, păduri sau în alte locuri mai ferite, știa să folosească, în virtutea unui drept moștenit, mediul geografic, să acționeze asupra lui, adaptându-l și adaptându-se împrejurărilor. Așezarea geografică în istorie a poporului român și a teritoriului său național reprezintă o problemă fundamentală în cercetările sale și de aici, dar și din relația Carpați—Dunăre, două *personalități* geografice specifice spațiului românesc, decurg celelalte aspecte, multiple de altfel, ce asigură originalitatea și profilul distinct al poporului român în istorie și în lume.

---

[2] Op. cit., p. 604.

[3] *Mediul fizic extern și capitalul biologic național*, în „Buletinul eugenic și biopolitic", nr. 1—2, 1928.

[4] *Opere alese*, p. 591.

https://biblioteca-digitala.ro

Adaptarea seculară, o adaptare perfectă a poporului român la trăsăturile specifice ale spațiului său geografic, reprezintă, după George Vâlsan, una din trăsăturile sale de bază, transmisă prin timp, de la primii locuitori ai acestui spațiu, dacii. Ei au fost primii, accentuează George Vâlsan, „care au realizat o unitate politică în cadrul unității geografice a pământului românesc". Întinși între vaste hotare, stăpânind Dunărea și Marea ei trăiau, totuși, după afirmația istoricului roman Florus, „lipiți de munte" *(Daci montibus inhaerent)*. Pe aceeași linie George Vâlsan scrie: „Dacii erau încleștați de munte. Cât de bine îi cunoșteau se vede după felul cum și-au așezat capitala, Sarmisegetuza: într-un șes larg, adăpostit de vânturi și păzit de porți din toate părțile, din care se putea trece repede, prin pasuri ușoare, și spre Transilvania, și spre șesul Tisei, și spre Munții Apuseni cei plini de aur, și spre Dunăre, și spre Oltenia, iar la nevoie pretutindeni se puteau pune zăvoare la porți. Numai tenacitatea unui mare împărat ca Traian, în fruntea celei mai vestite oști din lume, a putut, după ani de zile, nimici cuibul lui Decebal" [5]. Și după cucerire „*Dacia Felix* a avut axa tot pe linia Carpaților Meridionali, iar capitala s-a menținut tot pe locul celei dacice, lângă cel mai masiv bloc carpatic din sud". Pornind de aici și referindu-se la momente semnificative privitoare la etnogeneza poporului român, George Vâlsan adaugă: „Perioada de romanizare nu e începutul, ci numai o continuare a vieții poporului nostru, după cum ramurile sunt continuarea tulpinei și a rădăcinilor din a căror sevă trăiesc" [6]. Din aceste sublinieri se desprinde ideea în virtutea căreia etnogeneza poporului român a fost determinată și de structura și configurația teritoriului dacic aflat în relații directe cu necesitățile geografice și politice ale istoriei romane. De aceea, George Vâlsan scrie: „Traian, după pregătiri minuțioase, după crearea de șosele nemuritoare și după zidirea podului de peste Dunăre, poate cea mai grandioasă operă inginerească a antichității, trece Dunărea și, în cunoscutele războaie contra dacilor supune și citadela transilvană, de unde putea supraveghea și apăsa asupra drumului deschis al câmpiei muntene. Și astfel se înfige în pământul dacic sămânța unui neam nou". Este sămânța din care s-a născut și dezvoltat între aceleași străvechi hotare neamul românesc. Sunt hotarele pe care nu le-a părăsit niciodată, dar pe care le-a apărat cu dârzenie, cu imense sacrificii de atunci și până astăzi.

În studiul său intitulat *Transilvania în cadrul unitar al pământului și statului român* și din care am extras citatul de mai sus, autorul concluzionează: „În răsăritul Europei peninsulare, la marginea vestică a imensei câmpii rusosiberiene, acolo unde Carpații se inconvoaie într-un vast arc spre a se uni cu Balcanii, acolo unde Dunărea, regele fluviilor Europei, se varsă în Marea Neagră, locuiește cel mai depărtat și cel mai singular vlăstar al rasei latine: românii. Strânși în ghem, parcă instinctiv alegându-și, împotriva atâtor năvăliri, forma cea mai potrivită pentru rezistența etnică, ei sunt înrădăcinați pe bastionul ocolit de munți al Transilvaniei, revărsându-se pe povârnișurile din jur până departe" [7].

Strâns legat de spațiul cuprins între munți, Dunăre și Mare, un spațiu lăsat moștenire de vitejii săi strămoși, poporul român, prin capacitatea sa de adaptare la formele specifice de relief (de la miezurile muntoase la brâul de coline, câmpii, lunci și rețele hidrografice), prin folosirea acestora și în

[5] Op. cit., p. 114.
[6] *România*, pentru cursul superior, 1931, p. 233.
[7] *Opere alese*, p. 81.

https://biblioteca-digitala.ro

funcție de împrejurările istorice își demonstrează în fața lumii nu numai unitatea, ci și vechimea și continuitatea sa neîntreruptă sau, cu alte cuvinte, statornicia și dragostea sa permanentă față de ceea ce a moștenit. Este meritul de necontestat al lui George Vâlsan de a reliefa unele din trăsăturile definitorii ale profilului spiritual al poporului nostru apelând la alte discipline științifice, dincolo de istorie, arheologie, filologie sau etnografie.

„Acest popor, accentuează George Vâlsan, apare strâns legat nu numai de zona de coline, pretutindeni accesibilă și relativ uniformă, ci și de miezurile muntoase, de masivele complexe, în jurul cărora se întinde brâul colinelor. Numai unde aceste masive au fost centre de sprijin și unde au prezentat condițiuni favorabile de așezare și de apărare, precum și o rețea de drumuri bine articulată, numai acolo vedem grupându-se periferic așezările omenești, desigur cu înfățișări patriarhale, dar alcătuind organismele cele mai potrivite pentru vremurile și împrejurările evului mediu. Și când din secolul al XIII-lea găsim astfel de organizații, care presupun cunoașterea tuturor secretelor acestor munți și alegerea conștientă a regiunilor celor mai favorabile, se mai poate oare admite că acești români erau sosiți de curând și toleraţi pe un pământ al altora? Să tolerezi ca un venetic disprețuit și sărac să-și aleagă în țara sa ținuturile cele mai bine apărate, cele mai potrivite cu ocupația lui îndeosebi pastorală, ținuturile care îi permiteau nu numai să rămâie independent, ci și să le domine de jur împrejur și să aibă la discreția lui drumurile comerciale importante — aceasta ar fi o generozitate ce nu se poate înțelege" [8].

Referindu-se la întregul spațiu românesc, la înrâuririle pe care anumite structuri geografice le-au avut asupra ocupațiilor, portului, felului de a fi, asupra organizării sociale și tipului de așezări umane, George Vâlsan se ocupă pe larg de cea de a doua „mare personalitate geografică" a spațiului românesc, și anume Dunărea, relevându-i importanța deosebită în istoria, viața și specificul poporului român. Izvor de hrană și importantă cale comercială „era de așteptat ca Dunărea să înrâurească și așezările omenești din cauza puternicei sale individualități geografice". Urmărind-o de la *intrare* și până la *guri*, marele geograf subliniază că în toate timpurile a reprezentat, pe toată întinderea ei românească, o zonă dens populată, cu așezări specifice, iar „toponimia luncii Dunării — și a Deltei — este aproape curat românească și uneori foarte veche".

Dacă Munții Carpați echivalau cu o adevărată „coloană vertebrală a poporului și statului român", cu o „vastă clădire cu multe încăperi" și au fost „făcuți *nu să despartă*, ci *să unească*, tot așa Dunărea a reprezentat *magnetul* care a atras în permanență populația românească. Individualități geografice neîncetate, „muntele și fluviul au influențat și viața omenească, locuitorii îndeletnicindu-se, deopotrivă, cu păstoritul și pescuitul". Și în baza acestor observații, savantul adaugă: „În casa pescarului de lângă malul apei se pregătește carnea de capră pentru pastramă și se usucă pielea de oaie, iar ciobanii pe înălțimi mănâncă din linguri pe care sunt sculptați pești și își vorbesc cu expresii pescărești" [9].

Având în vedere aceste incontestabile dovezi născute din relația reversibilă mediu—popor George Vâlsan pune în lumină o altă trăsătură a poporului român atunci când scrie: „O altă însușire necontestată a poporului nostru este

[8] Mediul fizic extern.
[9] *Dunărea de jos în viața poporului român*, în „Graiul românesc", an I, București, 1927.

https://biblioteca-digitala.ro

omogenitatea lui etnică. Toți românii sunt la fel și sunt frați, iar limba nu are nici măcar *dialecte* la Nordul Dunării. Sunt rari popoarele care să se poată mândri cu o astfel de alcătuire. Această uniformitate etnică nu trebuie uitată căci e unul din puternicele elemente de coeziune națională" [10].

Cunoscându-și pământul și fiind adevăratul lui stăpân acest popor vechi, nobil și omogen a fost și un popor pașnic în toate structurile sale fie că este vorba de păstori, pescari, agricultori, tăietori de lemne sau scormonitori în scoarța pământului. Evitând, după cum spune el, „ipoteza exagerată că poporul românesc a fost un popor de păstori nomazi — prin care se căuta să se explice prea ușor o trecere a românilor din Balcani în Carpați — nu trebuie să se uite că păstoria înseamnă mult, mai ales în trecut, pentru populare țărilor noastre". Acestei idei George Vâlsan i-a subordonat mai multe studii și articole, dar în acest context mă opresc la cel intitulat *Mocanii în Dobrogea, la 1845* și din care citez: „Cutreerător secular și pașnic de pământuri, cetindu-și drumul în stelele cerului, cu bâta ca armă, cu străvechiul cojoc ca scut și adăpost și cu turma de oi ca oaste, păstorul, „mocanul", a cucerit nu numai câmpiile ocolite de plugari din jurul Carpaților, ci toată zona de stepe din preajma Mării Negre. A tras drumuri nouă prin împărăția ierburilor, a deschis vaduri, a săpat fântâni, a ridicat târle și odăi, descoperind valoarea unor pământuri neprețuite și părăsite, a întemeiat apoi sate și prin prăsila lui sănătoasă a colonizat un întreg corn de țară mai frumos și mai temeinic decât orice colonizare oficială. Anticipând din vremuri tulburi aspirațiile naționale românești, fără să cunoască realizările trecutului, păstorul a croit hotarele statului care trebuie să-i cuprindă neamul în vremea bărbăției. Prin necontenitele călătorii anuale până în colțurile cele mai îndepărtate ale Românismului, el a urzit și întărit unitatea națională, dovedind că nici Carpații, nici Dunărea nu sunt o piedică etnică și că viața românească nu se poate desfășura deplin și armonic decât sprijinindu-se pe țărmurile cât mai întinse ale mării" [11].

Transhumanța la români, atrage atenția George Vâlsan, „nu este o migrațiune haotică, așa cum se întâlnește, de pildă, la popoarele din stepele Asiei. Ea este o mișcare ritmică, făcându-se pe aceleași drumuri și având stabiliri statornice atât în munte, cât și în câmpie. Aceasta face ca regiunea utilizată de transhumanță să nu rămână fără urme pentru populare. Stepa capătă puțuri, drumuri se încrucișează pretutindeni, câte un han răsare la câte o răscruce de drum și dacă întreprinderea reușește, peste câtva timp lângă han apar câteva case și mai târziu se alcătuiește chiar satul" [12].

După largile sale deschideri și pătrunzătoare demonstrații cu privire la geografia, istoria, etnografia și profilul spiritual al poporului nostru savantul patriot, într-unul dintre cele mai vibrante studii ale sale, *Conștiință națională și geografie*, se întreabă: „Ce înseamnă a fi român?" Răspunsul este tulburător și de mare actualitate: „Înseamnă să mărturisești chiar această numire, originea ta nobilă și mândria de a fi păstrat un astfel de nume. Înseamnă să vorbești această limbă românească. Înseamnă să locuiești Țara Românească, țară pe care o forțare neîntreruptă de opt sute de ani a izbutit să o rotunjească puțin câte puțin, cu munții, care sunt ai noștri, fiindcă noi le-am

[10] *Evoluția statului român în cadrul său geografic*, în „Buletinul Societății Geografice", tom. LVI, București, 1937, p. 29.
[11] *Opere alese*, p. 549.
[12] Op. cit., p. 551.

https://biblioteca-digitala.ro

dat turmele de oi și doinele, cu dealurile care sunt ale noastre, fiindcă noi le-am împodobit cu grădini și vii și mănăstiri frumoase, cu câmpiile care sunt ale noastre, fiindcă noi le-am lucrat și desțelenit ani de ani, cucerindu-le prin munca noastră și prin numărul nostru, cu Dunărea care e a noastră fiindcă noi i-am pus salbe de sate și noi i-am cercetat apele și ostroavele — cu țărmul mării, care e al nostru, fiindcă noi l-am deșteptat la viața pe care n-a mai trăit-o din antichitate. A fi român înseamnă a fi suferit sute de ani și a te fi bucurat câteva clipe, a fi plâns atât, încât și cântecele să pară că plâng, — a fi văzut neîncetat distruse începuturile de cultură mai înaltă și totuși a le fi început din nou, a fi fost jefuit fără milă și cu toate acestea, în vremuri de liniște a fi dăruit prisos de hrană materială și sufletească chiar și popoarelor mai îndepărtate, — a fi fost întotdeauna izbit în clipele sfinte ale încercărilor de unire națională, și cu toate acestea a fi ocrotit totdeauna începuturile de acest fel ale popoarelor din jur, — a fi fost darnici în sărăcie și mărinimoși la izbândă. A fi român înseamnă a fi păstrat tenacitatea neamului nostru, acea vitalitate misterioasă și nesecată, care s-a putut îndoi, dar niciodată nu s-a frânt, curpen mlădios și tare acoperind în veșmântul său cu flori modeste și parfumate pădurea întreagă. Și mai ales a fi român înseamnă a avea credința că toate aceste însușiri ale poporului nostru, pe care le putem arăta cu cinste oricui, nu au avut răgazul să se desfășoare în deplinătatea lor, dar că, în numele lor, avem dreptul să cerem libertatea de a le duce la desăvârșire, nu numai pentru gloria noastră, ci și pentru binele lumii întregi" [13].

[13] Op. cit., p. 600.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

S. FL. MARIAN SAU VIZIUNEA ETNOLOGICĂ ASUPRA CULTURII TRADIȚIONALE ROMÂNEȘTI

ILIE MOISE

Nu mai prezintă de mult timp o noutate, în istoria culturii tradiționale românești, faptul că S. Fl. Marian poate fi considerat cel dintâi mare etnolog român și unul dintre cei mai importanți pe care i-a dat vreodată acest pământ.

Contemporan cu Eminescu, Marian reface, la o distanță de numai câțiva ani, periplul transilvan al poetului nostru național [1], culegând folclor din întreg spațiul românesc, contribuind în felul acesta, alături de alți intelectuali, la crearea acelei vieți culturale unice și la menținerea interesului pentru cunoașterea și cercetarea culturii populare tradiționale. De fapt ideea unității naționale a tuturor românilor revine în planul actualității în condițiile specifice celei de-a doua jumătăți a veacului al XIX-lea, când descoperirea unității folclorului românesc este considerată un argument în plus în confirmarea ei.

Contemporan și cu Bogdan P. Hasdeu, Marian intră în sfera de atracție a acestuia începând cu anul 1869, odată cu primele colaborări la ziarul „Traian" [2] editat de marele savant. Contactul cu Hasdeu și cu concepția sa despre cultura populară au jucat un rol decisiv în formarea lui S. Fl. Marian ca cercetător al civilizației românești de tip tradițional. După cum se știe, marelui savant și elevilor săi le-a revenit meritul de a fi lărgit conceptul de folclor, de a fi apropiat folcloristica de științele filologice, de a fi depășit latinismul în cercetarea culturii orale, de a fi trecut la cercetarea comparativă a folclorului românesc cu folclorul altor popoare și de a fi inițiat investigarea științifică, cu ajutorul chestionarelor sau prin cercetări de teren a întregului spațiu românesc.

Acestei întâlniri providențiale îi datorează Marian viziunea de ansamblu, privirea de tip etnologic (una dintre cele mai moderne în Europa acelor vremuri), viziune care permite cercetătorului „perceperea coerenței unui mod de a gândi, un raport cu lumea prin diversele chipuri de a trăi, a spune, a face... și nu se limitează deci la consemnarea supraviețuirilor" [3].

Demersul comparativ, împreună cu abordarea unor sectoare noi precum botanica și zoologia populară sau mitologia, descind direct din această viziune sistemică, etnologică, de mare anvergură, tipică lui B. P. Hasdeu. Din această perioadă datează și primul său plan amplu (evident în germene) de culegere, sistematizare și valorificare a întregii culturi populare românești, idee care devine o dominantă în activitatea ulterioară a cercetătorului bucovinean. (Vezi *Prefața* la *Poezii poporale române*..., Cernăuți, 1873).

---

[1] Vezi în acest sens documentata monografie *Simeon Florea Marian — folclorist și etnograf*, de Mircea Fotea, Editura Minerva, București, 1987.

[2] *Traian* — ziar politic, literar, științific și industrial, care apare în perioada 16 aprilie 1869 — 2 martie 1870.

[3] M. Mesnil — *Aspecte metodologice ale etnologiei europene*, în „Anuarul Arhivei de Folclor", XII—XIV (1991—1993), Editura Academiei Române, Cluj-Napoca, 1993, p. 20.

REF, tom 40, nr. 3, p. 275—278, București, 1995

https://biblioteca-digitala.ro

Planul — detaliat într-o scrisoare adresată lui Hasdeu în 1877 [4] — are o importanță covârșitoare, întrucât este pentru întâia oară, în istoria folcloristicii noastre, când un cercetător pătrunde atât de adânc în civilizația noastră tradițională, dezvăluindu-i complexitatea și caracterul de sistem, și încearcă să o cerceteze integral, fără a ajunge la o izolare dăunătoare a diferitelor ei aspecte. Tocmai de aceea momentul apropierii de Hasdeu, cu repercusiuni atât de benefice pentru cercetarea culturii tradiționale românești, se cuvine subliniat cu toată responsabilitatea.

Colaborând la numeroase periodice de pe întreg arealul românesc și orientându-și atenția către aspecte necercetate din domeniul culturii populare — descântece, mitologie populară, tradiții, etnobotanică și legendă — S. Fl. Marian a devenit cunoscut și apreciat în epocă, fapt care a determinat conducerea Academiei Române să-l cheme, la sugestia lui Hasdeu, în rândurile ei.

Primirea lui Marian în Academia Română, în ședința din 26 martie 1881, în semn de recunoaștere a meritelor sale în culegerea și cercetarea culturii noastre populare, urmărește în același timp întărirea înaltului for științific al țării cu noi membri pentru a putea face față tendinței tot mai accentuate de a așeza în centrul preocupărilor cercetarea culturii noastre tradiționale [5].

Discursul de recepție la Academia Română, intitulat *Chromatica poporului român*, în care S. Fl. Marian atrage atenția oamenilor de știință asupra unui domeniu de cultură populară neexplorat până atunci, deschide ultima și cea mai rodnică etapă a activității sale, etapa marilor sinteze asupra culturii și civilizației tradiționale românești.

Pe lângă faptul că tratează tema colorării obiectelor la români, discursul de recepție al lui S. Fl. Marian constituie o adevărată pledoarie în favoarea valorificării științifice a culturii populare.

Relevând ideea adunării întregii literaturi populare, tânărul academician insistă, de data asta, asupra măsurii în care literatura orală poate contribui la îmbogățirea și dezvoltarea limbii literare românești: „O națiune care dorește să aibă o limbă bogată și omogenă, ar trebui mai înainte de toate să adune și să scoată la lumină întreaga sa literatură poporală, și numai după ce va fi explorat-o și studiat-o pe aceasta din toate punctele de privire și se va fi încredințat că cuvintele, ce-i sunt de neapărată lipsă, nu se află de fel în sânul poporului, să le împrumute de pe la alte națiuni..." [6]. Observând că așa au procedat popoarele din apusul Europei sau cele din jurul nostru, afirmă, în continuare, că „tot așa ar trebui să facem și noi, dacă voim să avem o limbă adevărat românească, căci izvorul cel mai bun spre înavuțirea unei limbi este în tot cazul literatura poporală" [7].

Prin acestede ii tânărul academician se dovedește a fi adeptul și continuatorul marilor concepte ale întemeietorilor curentului istoric și popular din cultura noastră, alături de alți creatori ca Alecsandri, Hasdeu, Odobescu, Eminescu ș.a.

---

[4] Apud M. Fotea — *S. Fl. Marian — folclorist și etnograf*, Editura Minerva, București, 1987, p. 83.

[5] M. Fotea — *op. cit.*, p. 99.

[6] S. Fl. Marian — *Chromatica poporului român*. Discurs de recepțiune, în „Analele Academiei Române", București, 1882, p. 107.

[7] *Ibidem*.

https://biblioteca-digitala.ro

În răspunsul la discurs, B. P. Hasdeu dă o înaltă apreciere activității de până atunci a folcloristului bucovinean și îi prezintă planul de valorificare a culturii populare, ceea ce înseamnă că avea în vedere nu numai ce realizase până atunci, ci și ceea ce era sigur că va face în viitor. Planul de perspectivă la care se referă Hasdeu cuprinde următoarele volume: „1 volum hore, 4 vol. doine, 1 vol. de bocete, 1 vol. de basmuri, 1 vol. de istorioare ale poporului român, 1 vol. de descântece, 1 vol. de farmece și vrăji, 1 vol. despre cășlegi, 1 vol. despre datinele de Crăciun și Anul Nou, 1 vol. de datine și credințe de peste an, 4 vol. despre naștere, nuntă și înmormântare, 1 vol. de botanică, 1 vol. de ornitologie, 1 vol. despre șerpi, 1 vol. despre mamifere, 1 vol. de mitologie pop. română". După cum se știe, acest plan, completat mai târziu cu noi titluri, a fost realizat în cea mai mare parte [8].

În cei 25 de ani cât activează în Academia Română, relațiile lui S. Fl. Marian cu această instituție sunt dintre cele mai bune și se manifestă pe multiple planuri. Academia Română îl ajută, îl încurajează și îi apreciază munca cu obiectivitate, folcloristul sucevean găsind aici un mediu prielnic de afirmare; se cuvine să amintim faptul că Academia Română i-a premiat trei lucrări și l-a ajutat să publice alte 12 în timp ce Marian a devenit unul dintre cei mai activi, competenți și onești recenzori ai înaltului for științific și cultural.

Având un plan de perspectivă, o metodă de lucru proprie, adecvată domeniului cercetat și sprijinul material și moral al Academiei Române, S. Fl. Marian trece la punerea în aplicare a vastului său program de valorificare a culturii populare românești. Activitatea și-o desfășoară în două direcții principale: 1) valorificarea, prin culegeri axate pe diferite genuri folclorice, a unui bogat material folcloric, direcție prin care continuă munca din etapa precedentă, și 2) valorificarea complexă în sinteze, raportate la întreg teritoriul românesc, a unor aspecte importante ale culturii noastre tradiționale: *Nunta la români*, București, 1890; *Înmormântarea la români*, București, 1892; *Nașterea la români*, 1892; *Ornitologia poporană română*, Cernăuți, 1883; *Insectele în limba, credințele și obiceiurile românilor*, București, 1903; *Sărbătorile la români*, vol. I (1898), II (1899), III (1901); *Legendele Maicii Domnului*, București, 1904.

O altă serie de volume, la care mai lucra în anul dinaintea morții este menită — în concepția cercetătorului bucovinean — să îmbogățească limba literară și terminologia științifică românească cu noi termeni: *Chromatica poporului român, Ornitologia poporană română, Insectele în limba, credințele și obiceiurile românilor* și *Botanica poporului român*, rămasă în manuscris [9].

Organizarea materialului în aceste veritabile monografii este asemănătoare. La început se prezintă terminologia științifică și cea populară, ultima cu variantele ei din diferite zone etnografice, apoi datinile, credințele și materialul folcloric cunoscut în legătură cu specia respectivă: legende, cântece, ghicitori, proverbe, descântece, balade, povești ș.a. Ideea care-l călăuzește pe autor în elaborarea lor este, deci, sistematizarea tuturor cunoștințelor, a termenilor regionali, a datinilor, credințelor și a creațiilor artistice populare referitoare la domeniile investigate. Din acest punct de vedere se poate aprecia

[8] B. P. Hasdeu — *Răspuns la discursul de recepție ținut de S. Fl. Marian*, în „Analele Academiei Române", II, București, 1882, p. 161—163.

[9] Vezi „Fondul S. Fl. Marian" — Suceava.

https://biblioteca-digitala.ro

că aceste lucrări ale lui S. Fl. Marian — cu siguranță cele mai reprezentative — interesează deopotrivă pe botanist, zoolog, lingvist, folclorist, etnograf sau etnolog.

Dacă prin structura și materialul pe care-l cuprind, monografiile închinate ciclului vieții au anticipat și ilustrat în mod intuitiv *teoria riturilor de trecere*, anunțată în 1909 de Arnold van Gennep, lucrările de etnozoologie și etnobotanică au deschis noi direcții în cercetarea etnologică românească și au adus reale servicii științelor respective, îmbogățindu-le cu o vastă terminologie de specialitate culeasă din mediul rural.

Judecând din perspectiva celor aproape nouă decenii care s-au scurs de la moartea etnologului român, putem aprecia că el nu s-a numărat niciodată printre cei uitați de generațiile următoare, dimpotrivă, fiecare generație a descoperit noi valențe ale complexelor și unicelor sinteze consacrate culturii populare, cunoașterii aprofundate a spiritualității românești.

Pildă de încredere în forțele proprii, de dăruire și tenacitate în ducerea unei opere monumentale la bun sfârșit, S. Fl. Marian și-a depășit cu mult contemporanii prin viziunea clară și de perspectivă asupra problemelor importante ale cercetării și valorificării culturii populare, contribuția sa la fundamentarea etnologiei românești fiind esențială.

https://biblioteca-digitala.ro

DATE DE INTERES FOLCLORISTIC ŞI ETNOGRAFIC ÎN „CODEX STURDZANUS" (1580–1619)*

ALEXANDRU DOBRE

La data de 12 septembrie 1880, Dimitrie A. Sturdza, secretar general perpetuu al Academiei Române, făcea o donaţie, şi anume oferea în dar pentru Biblioteca înaltului aşezământ cultural şi ştiinţific al ţării „preţiosul manuscriptum al popei Grigore din Măhaci" [1]. La prima vedere gestul lui Dimitrie Sturdza n-ar presupune nimic spectaculos dacă ne reamintim că, chiar în aceeaşi şedinţă, „depune la birou o bogată colecţiune de diplome şi acte, scrise salvoneşte, româneşte şi latineşte, începând din secolul XIV, toate relative la istoria română; o colecţiune, despre care anunţase mai dinainte, că o dăruieşte Academiei pentru a pune începutul unui muzeu diplomatic naţional, după cum, printr-o altă donaţie anterioară, pusese începutul unui muzeu numismatic naţional" [2]. Mai mult chiar, dacă vom consulta cu oarecare atenţie inventarele existente în arhivele Academiei şi ale Bibliotecii sale [3] ori menţiunile privind proveniența unora dintre colecţiile de manuscrise sau de carte veche consemnate în *Bibliografia cărţii româneşti* [4] sau în cele două serii ale *Catalogului manuscriselor din Biblioteca Academiei* [5] vom constata că doctorul Constantin Istrati are perfectă dreptate atunci când îl considera pe Sturdza printre principalii „înzestrători" al celui mai însemnat depozit de documente şi texte manuscrise din ţară [6].

Ceea ce, totuşi, conferă donaţiei lui Dimitrie Sturdza din 12 septembrie 1880 un caracter particular, special, este drumul pe care acest manuscris l-a parcurs, de la data achiziţionării de către Dim. A. Sturdza şi până la in-

* Comunicare prezentată la sesiunea ştiinţifică organizată, la data de 25 noiembrie 1994, de Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu" al Academiei Române.

[1] *Analele Academiei Române*, Seria II, Tomul III. Şedinţele ordinare din 1880–81 şi Sesiunea generală a anului 1881. Secţiunea I. Partea administrativă şi desbaterile. Bucureşti, Tipografia Academiei Române, 1882, p. 21: „şedinţa ordinară – vineri 12 septembrie", desfăşurată sub preşedinţia lui Ion Ghica.

[2] Idem.

[3] Alexandru Dobre, *Un aşezământ cultural-ştiinţific de interes naţional*: **Biblioteca Academiei,** în Academia Română, „Memoriile Secţiei de Ştiinţe Istorice", Seria IV, tomul XII (1987), Bucureşti, Editura Academiei, 1990, p. 179–218.

[4] I. Bianu şi Nerva Hodoş, *Bibliografia românească veche*. 1508–1830, I–IV, Bucureşti, 1903–1944.

[5] Ioan Bianu, *Catalogul manuscriptelor româneşti*, I, Buc., 1907; Ioan Bianu şi R. Caracaş, II, Buc., 1913; Ioan Bianu şi G. Nicolăiasa, III, 1931; G. Ştrempel, Fl. Moisil, L Stoianovici, IV, 1967; Gabriel Ştrempel, *Catalogul manuscriselor româneşti*, I–IV, Buc., Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978–1992.

[6] Dr. C. Istrati, *Cuvântare rostită la înmormântarea lui D. A. Sturdza, Secretarul general al Academiei, în ziua de 10/23 octombrie 1914, de..., Preşedintele Academiei*, în *Anale*, II, XXXVII (1914–1915), p. 42.

REF, tom 40, nr. 3, p. 279–284, Bucureşti, 1995

https://biblioteca-digitala.ro

trarea lui, a manuscrisului, în patrimoniul Academiei, și, în sfârșit, cariera strălucită pe care a cunoscut-o, ulterior, acest manuscris în cultura română.

Așadar, codicele miscelaneu, numit, după numele donatorului, *Codex Sturdzanus*, a fost achiziționat, probabil în anul 1878 „de la un for bisericesc"[7] și, aici intervine elementul de noutate față de rânduiala cu care deja suntem obișnuiți, manuscrisul este dat imediat spre studiu lui B. P. Hasdeu, abia după publicare, în același an 1880, manuscrisul fiind oferit în dar și înregistrat în patrimoniul Bibliotecii Academiei, unde poartă numărul de inventar 447, manuscrise românești.

Tipărirea a fost pregătită de Hasdeu într-un timp scurt — între 10 august 1878—5 decembrie 1879 [8] — o bună parte a codicelui formând substanța celui de al II-lea tom din cunoscuta lucrare fundamentală a filologiei românești, *Cuvente den bătrâni*, apărută sub semnătura lui Hasdeu în 1880 [9]. De atunci *Codicele* a stat permanent în atenția filologilor fiind comentat, între alții, de George Barițiu, în referatul de recomandare în vederea premierii [10], de Lazăr Șăineanu, Ovid Densusianu, Demostene Russo, Alexandru Philippide, Moses Gaster, Ioan G. Sbiera, Nicolae Iorga, Iorgu Iordan, Alexandru Rosetti, Emil Turdeanu, Gheorghe Mihăilă, Ion Gheție, Alexandru Mareș și Gheorghe Chivu, acesta din urmă având contribuții de excepție, decisive chiar. „Cuvintele" lui Hasdeu au stat și în atenția folcloriștilor, de ele ocupându-se, în mod special, I. C. Chițimia, Gheorghe Vrabie, Ovidiu Bîrlea și Iordan Datcu. Textele incluse de Hasdeu în cel de al II-lea tom al *Cuventelor den bătrâni* au fost retipărite, selectiv, în 1937 și 1946 de J. Byck și, integral, în 1984, de profesorul Gheorghe Mihăilă [11]. Acum, în urmă, dl. Gheorghe Chivu, cercetător la Institutul de lingvistică din București al Academiei Române, a publicat, după cele mai moderne și mai riguroase norme, textul integral al manuscrisului dăruit Academiei Române de Dim. A. Sturdza la 1880: *Codex Sturdzanus*. Studiu filologic, studiu lingvistic, ediție de text și indice de cuvinte.

Această ultimă ediție este de o însemnătate excepțională nu numai pentru categoria de lucrări ce s-au numit și încetățenit în literatura de specialitate drept monumente ale vechii limbi românești ci și, așa cum vom încerca să dovedim, și pentru folcloristica și etnografia românească.

Codicele Sturdzanus este un miscelaneu alcătuit din mici manuscrise diferite ca dată, copist sau proveniență. În ceea ce privește datarea, aceasta a fost fixată, cu suficientă certitudine, între anii 1580—1619. Copiștii sunt nouă persoane diferite, cel mai activ dintre ei fiind popa Grigore din Măhaci. Din Măhaci — Turda mai erau încă doi dintre „colaboratorii" preotului, ceilalți copiști fiind localizați undeva în nordul Hunedoarei.

[7] Gheorghe Chivu, *Studiu filologic* la **Codex Sturdzanus**. Studiu filologic, studiu lingvistic, ediție de text și indice de cuvinte de Gheorghe Chivu, București, Editura Academiei Române, 1993, p. 15.

[8] Idem, p. 16. Toate datele folosite în studiul nostru, atunci când nu se menționează altfel, au fost reproduse după studiile d-lui Gheorghe Chivu ce „prefațează" ediția din *Codex Sturdzanus*.

[9] B. Petriceicu-Hasdeu, **Cuvente den bătrâni.** *Cărțile poporane ale românilor în secolul XVI în legătură cu literatura poporană cea nescrisă*, Bucuresci, 1879 (pe coperta interioară), 1880 (pe coperta exterioară).

[10] *Anale*, II, III (1879—1880), p. 39, 52—53, 293—296, 359—361.

[11] B. P. Hasdeu, *Cuvente den bătrâni*, I—II. Ediție îngrijită, studiu introductiv și note de *G. Mihăilă*, București, Editura didactică și pedagogică, 1983—1984.

https://biblioteca-digitala.ro

Codicele Sturdzanus conține 21 de texte și anume:

1. *Legenda Duminicii;* 2. *Pravila sfinților părinți;* 3. *Apocalipsul Apostolului Pavel;* 4. *Apocalipsul Maicii Domnului;* 5. *Cugetări în ora morții;* 6. *Legenda Sfântului Sisin;* 7. *Omilia la Paști;* 8. *Rânduiala cum trebuie să se iasă cu crucea, când se săvârșește de către preot dumnezeiasca liturghie;* 9. *Rugăciune de scoatere a dracului;* 10. *Tatăl nostru;* 11. *Descântec;* 12. *Moartea lui Avram;* 13. *Omilia la Paști;* 14. *Rânduiala diaconstvei celei mari la vecernie;* 15. *Legenda Sfintei Vineri;* 16. *Întrebarea creștinească;* 17. *Rugăciuni;* 18. *Fragment liturgic;* 19. *Tâlcovania evangheliei la judecată;* 20. *Omilia;* 21. *Rugăciuni de scoatere a dracului.*

Textele 1—5, 9, 11, 12, 15, 16 și 18—20 sunt românești; 6, 7 și 13 sunt slavo-române; 8, 14, 17 și 21 sunt slavone, iar textul 10 este maghiar, scris cu litere chirilice.

Am reprodus toate aceste date cu caracter oarecum tehnic, socotindu-le necesare pentru înțelegerea a ceea ce urmează.

Acum să trecem, foarte pe scurt, în revistă ce anume și de ce prezintă interes în *Codex Sturdzanus* pentru folcloristica și etnografia românească. Primul punct de atracție și de interes îl constituie, în mod firesc și așteptat, posibilitatea de a reaminti și relua considerațiile lui B. P. Hasdeu expuse în 1880, considerații care, așa cum s-a subliniat în repetate rânduri în bibliografia de specialitate, au constituit piatra de temelie a fundamentării folcloristicii științifice românești. Pornind de la textul inițial al lui Hasdeu, publicat în *Cuvente den bătrâni,* vom putea rezuma punctele de vedere ale marelui cărturar, vom urmări ce și cum a fost receptat și valorificat în folcloristica românească, în ce măsură Hasdeu mai este încă actual și poate oferi sugestii pentru reconsiderarea și reașezarea folcloristicii românești în marginile ce i-au fost croite de întemeietorii ei.

Este de la sine înțeles, că prin extinderea pe care ar implica-o, toate aceste probleme nu pot fi abordate în spațiul și timpul, prin natura lucrurilor extrem de limitate, acordate unei comunicări științifice.

Dacă ar fi să reluăm, ca să dăm un singur exemplu, numai conceptul de „literatură poporană scrisă", propus de Hasdeu, este învederat că va trebui să abordăm în toată profunzimea și amploarea câteva dintre chestiunile fundamentale ale folcloristicii cum ar fi, de pildă, relațiile literatură scrisă — literatură orală; literatură cu caracter religios—literatură populară de esență precreștină sau laică; cărți populare—folclor; apartenența și integrarea în mediile folclorice tradiționale sătești a unor categorii profesionale — preoți de sat în speță; circulația textelor scrise și problema variantelor; relația text scris — text oral — text scris ș.a.m.d.

Iată, așadar, principalul motiv pentru care, cel puțin în contextul de față, ne limităm doar la a enunța și a atrage atenția asupra însemnătății textelor din *Codex Sturdzanus* și a impactului extraordinar pe care l-au avut în folcloristica românească, prin posibilitatea pe care i-au dat-o lui Hasdeu — oferindu-i materia primă — de a face considerațiile pe care le-am pomenit.

Ediția d-lui Gheorghe Chivu are câteva particularități care se constituie tot în atâtea merite și puncte de interes pentru folcloristica și etnografia românească [12]. Este o ediție filologică, întocmită cu toată rigoarea, consemnând

[12] A se vedea și recenzia noastră pe marginea acestei ediții în „Revista de Etnografie și Folclor", 39 (1994), nr. 5—6, p. 363—365.

https://biblioteca-digitala.ro

toate datele însoțitoare menite să creioneze foarte precis biografia textelor publicate. Este, în același timp, o lucrare de sine stătătoare, care redă integral autonomia copiilor manuscrise ce alcătuiesc codicele micelaneu *„Codex Sturdzanus"*, căci, după cum știm, Hasdeu lăsase de o parte unele texte.

Întrebarea firească ce se pune, după o atât de lungă, dar, după opinia noastră, necesară introducere, este aceea în legătură cu chiar ceea ce subliniam în titlul comunicării noastre: datele de interes folcloristic și etnografic conținute în *„Codex Sturdzanus"*. Ei bine, formulând mai abrupt răspunsul, aceste date există și nu numai că nu sunt puține dar, sub raport teoretic și metodologic, sunt de o importanță excepțională, de natură să „amelioreze" multe dintre teoriile și conceptele pe care le împărtășim astăzi, devenite locuri comune și repere temeinic consolidate, diriguitoare, ale cercetărilor contemporane în domeniu.

În *Codex Sturdzanus* întâlnim atestată, cel puțin în stadiul actual al cunoștințelor noastre, prima consemnare în scris a unui descântec românesc. Acest prim text de descântec, notat pe filele unuia din manuscrisele *Codexului*, în jurul anului 1600, ca o unitate independentă, fără nici o legătură cu conținutul textului în interiorul căruia — pe un spațiu alb — este plasat, are pentru istoria folclorului și a folcloristicii românești valoarea unei descoperiri de senzație, dar cu urmări de însemnătate științifică încă greu de evaluat. Iată deci că unul dintre cele mai vechi manuscrise românești copiat într-un sat, din inițiativa și de mâna unui preot de sat, plasează începuturile folcloristicii românești, a interesului pentru folclor dacă doriți sau, mai prudent, a notării unui text de descântec, cu 250 de ani înainte de „momentele" „Dacia literară" sau „Vasile Alecsandri" când, de obște, se crede că s-a născut folcloristica românească [13]. Și ar mai fi ceva. Această primă consemnare oferă un argument a ceea ce precizam, în alt loc și cu alt prilej, cu privire la importanța științifică pe care o au ceea ce numim „capii de serie" atât pentru folcloristică în general cât și pentru istoria și cercetarea genurilor și speciilor în general cât și pentru istoria și cercetarea genurilor și speciilor folclorice în special, în cazul nostru descântecul [14]. Și pentru că tot am evocat teoria „capilor de serie", este locul să menționăm că atât de cunoscutul proverb, căruia i-am consacrat o cercetare anume, „Vezi paiul din ochiul altuia și nu vezi bârna din ochiul tău", în *Codex Sturdzanus* sau originalul după care s-a făcut copia își are prima atestare în scris [15]. La fel stau lucrurile și cu cel mai răspândit descântec românesc: rugăciunea „Tatăl nostru" care, de asemenea, cere o cercetare monografică, dată fiind situația sa specială și implicațiile de profunzime pe care le are sub raport teoretic și metodologic, de natură să modifice substanțial unele dintre capitolele importante ale teoriei generale ale folclorului românesc.

[13] Alexandru Dobre, *Argument la o Introducere în istoria folcloristicii românești*, în Academia Română, „Memoriile Secției de Științe Filologice, Literatură și Arte", IV, I (1977—1978), Buc., Editura Academiei, 1980, p. 107—123; Idem, *Folclor și etnografie în opera lui Miron Costin*, în „Revista de Etnografie și Folclor", 28 (1983), nr. 2, p. 111—131.

[14] Alexandru Dobre, *Istoria folcloristicii, etnografiei și artei populare în perspectiva anului 2000. Necesitatea unei noi abordări*. Comunicare prezentată la sesiunea științifică „Orizont teoretic și metodologic 2000 în etnologie" organizată la data de 20 octombrie 1994, de Institutul de Etnologie „Ion Mușlea" al Academiei Române, în cadrul „Zilelor Academice Clujene". Publicată în „Revista de Etnografie și Folclor", 40 (1995), nr. 2, p. 123—130.

[15] Alexandru Dobre, *Note asupra proverbului românesc*, (II), în „Revista de Etnografie și Folclor", 40 (1995), nr. 1, p. 61—67

https://biblioteca-digitala.ro

În sfârșit, textul numit „Rugăciune pentru scoaterea dracilor" discutat pe larg de Hasdeu, prezent în *Codex Sturdzanus* în două variante, una în limba slavă, cealaltă în românește, are aceleași consecințe practice și științifice. Circulația ei foarte intensă până în zilele noastre, practicarea de către preoți, interdicțiile impuse de către biserică și oficialități, caracterul apocrif și deplasarea accentului către funcția de descântec, cea de rugăciune rămânând în planul secund, fac din această rugăciune-descântec — și ea „cap de serie" — o piesă importantă în atât de necesara și utila dezbatere pe marginea importanței pe care textele din cel mai vechi manuscris românesc le au pentru folcloristica și etnografia românească în general, pentru teoria generală a folclorului românesc, pentru specia sau speciile respective în particular.

Prezența în *Codex Sturdzanus* a unor legende cu caracter religios, legende apocaliptice și legende hogiografice, mărește interesul acestor manuscrise pentru folcloristica românească. Această categorie de legende a fost temeinic cercetată de Nicolae Cartojan în cele două lucrări fundamentale ale sale: *Istoria literaturii române vechi* și *Cărțile populare în literatura românească*. Faptul că istoria folcloristicii românești — lucrările ce sunt consacrate acestui domeniu — nu reține nici măcar numele lui Nicolae Cartojan este descurajant dar, în același timp, și lămuritor. Această omisiune este de natură să dimensioneze la adevăratele sale proporții „ameliorarea" în plan conceptual la care ne refeream undeva pe parcursul acestei comunicări.

Cu excepția, poate, a *Învățăturilor lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie* care, în opinia noastră, reprezintă primul monument al folcloristicii și etnografiei românești, manuscrisul miscelaneu *Codex Sturdzanus*, prin elementele pe care le-am enumerat, fără a le epuiza sau a intra în detalii, are un caracter documentar-științific de o extremă importanță, de natură să fixeze câțiva „capi de serie", să determine mutații de fond în teoria generală a folclorului românesc, să modifice însuși conceptul de folclor, noțiunea, sfera de cuprindere, clasificarea și tipologia descântecului, a proverbului.

Evident, noutatea celor susținute de noi, dar mai ales implicațiile de esență asupra conceptelor de folclor și folcloristică, cu toate consecințele ce decurg de aci, impun o dezbatere amănunțită, o argumentare nu numai solid probată, dar și convingătoare, posibile toate acestea numai în studii speciale, de o mai largă întindere.

Nu ne ferim să credem și să avansăm *propunerea alcătuirii unui amplu program de cercetare fundamentală și aplicată* al cărui titlu și conținut să reflecte sugestiile rezultate din lectura atentă a codicelui miscelaneu de la 1580—1619 și a bibliografiei însoțitoare de până la noi, program ale cărui componente să includă cercetarea monografică a fiecărei categorii din textele măhăcene și a implicațiilor lor asupra a ceea ce îndeobște numim „obiectul și caracterele" folclorului românesc. Este adevărat, programul propus de noi este destul de ambițios și cere o specializare și un efort deosebite, dar rezultatele la care, suntem convinși, se va ajunge vor fi pe măsura ambiției și strădaniei însumate.

Supunându-ne normelor ce reglementează condițiile și limitele de alcătuire și prezentare a comunicărilor în ședințe publice, ne-am limitat doar la o enumerare a datelor și a problemelor ca o primă și obligatorie confruntare la loc deschis, ca o provocare adresată distinșilor specialiști, prezenți la această savantă reuniune, de a relua lectura *Cuvintelor* lui Hasdeu și a *Codexului*, acum la îndemâna tuturor, de a cerne cu măsura cuvenită bibliografia

https://biblioteca-digitala.ro

însoțitoare, de a medita, dacă se poate fără prejudecăți, la reperele enunțate de noi, și de a participa la dezbaterea și, în măsura posibilului, la clarificarea problemelor de fond pe care le ridică codicele miscelaneu alcătuit la 1580—1619 și considerațiile de acum un secol și ceva ale lui Hasdeu pe marginea aceluiași monument de veche limbă românească și, am adăuga noi, de folclor și folcloristică românească.

Mulțumindu-vă anticipat pentru contribuțiile pe care, nu ne îndoim, le veți aduce în aceste importante — și controversate — chestiuni, îngăduiți-mi să vă exprim recunoștința și sentimentele alese pentru răbdarea de care ați dat dovadă în minutele ce s-au scurs pe parcursul expunerii noastre.

Mulțumim, de asemenea, organizatorilor acestei reuniuni științifice pentru invitație și pentru posibilitatea de al ne expune public unele preocupări în legătură cu trecutul și destinul folclorului și al folcloristicii românești.

https://biblioteca-digitala.ro

STRUCTURI SONORE ÎN REPERTORIUL DE NUNTĂ

GHEORGHE OPREA

Ca obicei și spectacol, nunta reunește numeroase creații folclorice care, atunci când nu marchează diferitele secvențe ceremoniale sau rituale, sunt preluate din repertoriul așa-numit neocazional pentru a satisface funcția distractivă. Este cadrul în care sincretismul se manifestă în toată amploarea, unitatea și diversitatea sa, domeniile etnofolclorice concurând la formarea unei ambianțe caracteristice pentru mediile tradiționale. În acest context, muzica reprezintă o componentă esențială și indispensabilă, mai ales pentru suita momentelor specifice obiceiului.

1.1. Cele mai stabile cântece s-au păstrat în legătură cu personajul central al nunții, mireasa. Există, însă, și în cântecele miresii, o mare varietate a tipurilor melodice [1] — implicit a sistemelor sonore — determinată de diferențierea zonală, secvențele în care sunt plasate și modalitatea de interpretare. Diferențierea zonală constituie o trăsătură definitorie a folclorului românesc, dar, în cazul cântecelor miresii, deosebirea dintre Transilvania și Banat, pe de o parte, și Oltenia, Muntenia, Dobrogea și Moldova, pe de altă parte, este destul de pronunțată, având la bază și modalitatea de interpretare; cântarea în grup de către asistență (cu unele excepții în Maramureș și Oaș), față de cea solistică, lăutărească. La conturarea stratului mai recent al speciei respective contribuie atât pătrunderea cântării instrumentale (care o înlocuiește uneori pe cea vocală), cât și influența, chiar preluarea unor melodii din repertoriul general.

Aproape lipsind ca sisteme închegate, oligocordiile se recunosc în cântecele miresii numai ca microstructuri generative în cuprinsul unor segmente melodice; în schimb, abundă pentacordiile, hexacordiile și pentatoniile, după cum o ilustrează și statistica [2] de mai jos:

...tonii		*...cordii*	
Tetratonii (TRT)	6%	*Tetracordii* (TRC)	1%
Anh. RE (DO) SI LA SOL RE 5 (4) 3 2 1 5	3,5%	DO SI LA SOL 4 3 2 1	1%
Hem. RE ( ) DO ( ) SI SOL RE 5 ( ) 4 ( ) 3 1 5	2,5%	*Pentacordii* (PC) RE DO SI LA SOL 5 4 3 2 1	23% 17%
Pentatonii (PT)	2,5%		
PTA I 4		DO SI LA SOL RE	4%

[1] 18 tipuri melodice, după unii specialiști (Comișel, Emilia, *Folclor muzical*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1967, pag. 222).

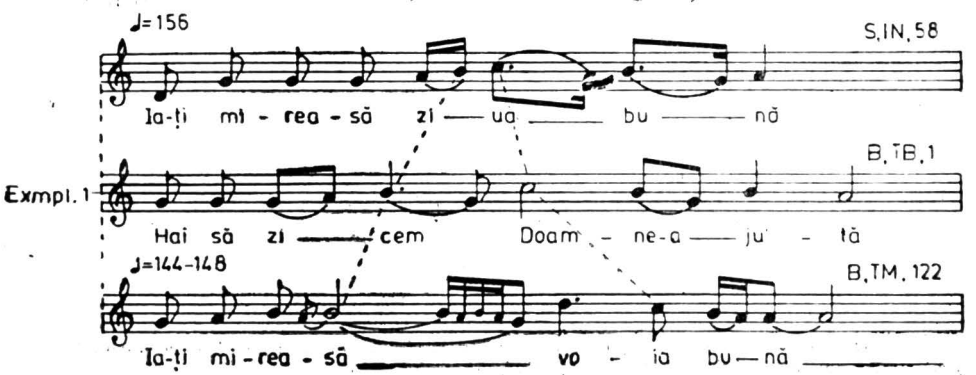
[2] Rezultată din analiza a 91 exemple, în urma consultării materialelor publicate, menționate în finalul studiului.

REF, tom 40, nr. 3, p. 285—308, București, 1995

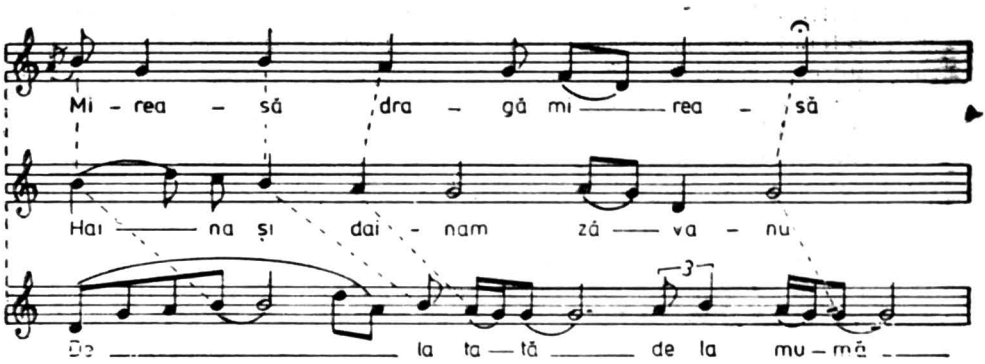
https://biblioteca-digitala.ro

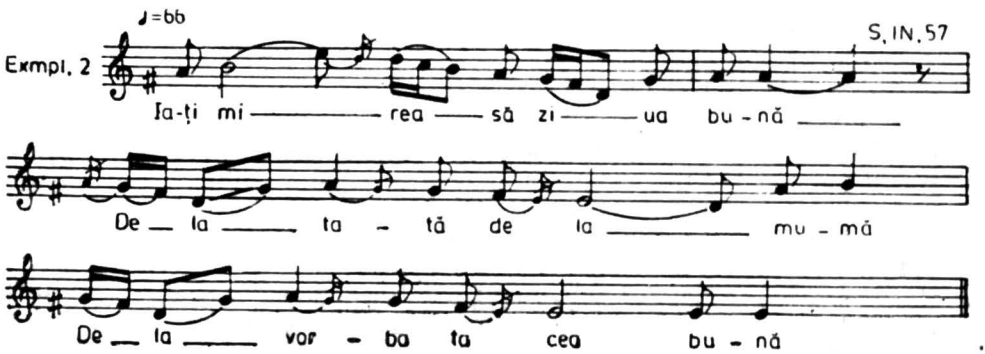
RE (DO) SI LA SOL (FA) MI RE 12%
5 (4) 3 2 1 (7) 6 5
PTA I 5
RE (DO) SI LA SOL (FA) MI 1%
5 (4) 3 2 1 (7) 6
PTH (FA) MI RE (DO) SI LA SOL 11%
(7) 6 5 (4) 3 2 1
SI LA SOL FA RE 1%
3 2 1 7 5
Hexatonii 3%
RE SI LA SOL FA MI
5 3 2 1 7 6 2%
RE DO SI LA SOL MI 1%
5 4 3 2 1 6
4 3 2 1 5
LA SOL FA MI RE 2%
2 1 7 6 5
Hexacordii 28%
Diatonice
MI RE DO SI LA SOL 27%
6 5 4 3 2 1
Cromatice
MI RE (DO) SI LA SOL 1%
6 5 4 3 2 1
Heptacordii 14%
Diatonice (pure) 4%
eolic 2%
frigic 2%
Diatonice (cu trepte mobile) 2%
dorico-mixolidic 1%
mixolidico-doric 1%
Cu inflexiuni cromatice 6%
mixol. cu infl. crom. 1[3] 1%
mixol. cu infl. crom. 2 1%
mixol. cu infl. crom. 3 3%
acustic 1 cu infl. crom. 3 1%
Cromatice (1) 2%

În interiorul aceleeași zone, cântecul miresii se prezintă destul de unitar, Bihorul excelând, sub acest aspect, deoarece cunoaște un singur tip melodic, „exploatat" însă printr-o sumedenie de variante răspândite în tot ținutul. Revelatoare este constatarea că acest tip melodic se mai întâlnește atât în Mărginimea Sibiului, cât și în Banat; mai mult decât atât, pentru prima dintre aceste două zone, culegătorul (Ioan R. Nicola) consemnează: „melodia este specială pentru cântecul miresii în Sudul Mărginimii"[4]. Simpla alăturare a celor trei exemplare evidențiază asemănările și chiar similitudinile nu numai ca material sonor, ci și la nivelul configurațiilor:



[3] În clasificarea etnomuzicologului Gheorghe Ciobanu.
[4] Nicola, Ioan R, *Folclor muzical din Mărginimea Sibiului*. București, Editura Muzicală, 1987, pag. 105.

https://biblioteca-digitala.ro

Încadrate în sistemul pentacordic diatonic cu terță mare la bază, sunetele sunt aproximativ aceleași atât pentru incipit-uri, cadențele interioare, desenele mediane necadențiale, cât și pentru cadențele finale. Deosebirile (constând în necoincidența extinderii spre sunetul RE în registrul grav (5) sau în cel acut (5), în repetările și duratele inegale ale unor sunete) sunt neesențiale, pe când asemănările — sensul general al melodiilor, cvarta perfectă descendentă față de fundamentală, cadențele interioare (pe 2) și finale (pe 1) pe aceleași sunete și, în general, structura internă a segmentelor — apropie cele trei variante, ce provin din localități aflate la mare distanță între ele și aparțin unor zone distincte etnofolclorice.

Cu toată sublinierea etnomuzicologului Ioan R. Nicola, materialul amintit, cules din Mărginimea Sibiului, oferă încă un tip muzical, pe osatură pentatonică, evoluând, prin întărirea pienului inferior FA diez, spre hexatonie:

Unele succesiuni scot la iveală pentatonisme aproape pure,

i = 2 3 6 5 3 2 c = 1 5 1 2

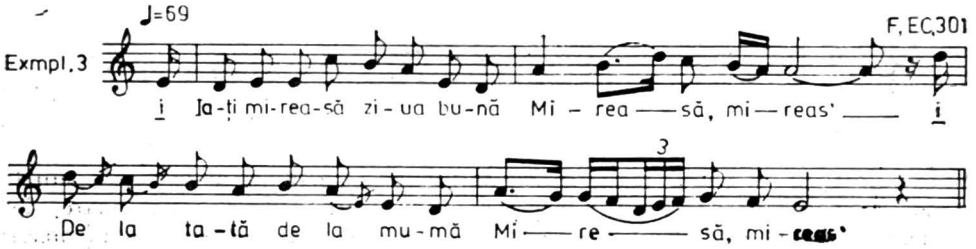
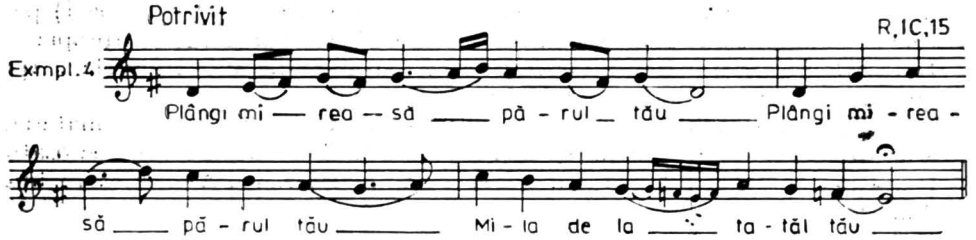
pentru ca în alte desene melodice să se impună 7 diez:

m = 7 6 5 2 3 f = 2 1 7 6 6

O formulă a gravitației sonore nu l-ar include însă pe fa diez printre treptele de bază — 5 (4) 3 2 1 (7 diez) 6 — ceea ce înseamnă că hexatonia nu este consolidată, ea reprezentând, totuși, prin pienul superior (DO) și o

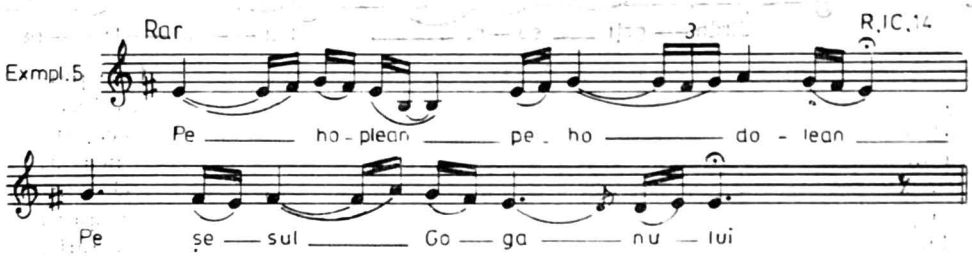
https://biblioteca-digitala.ro

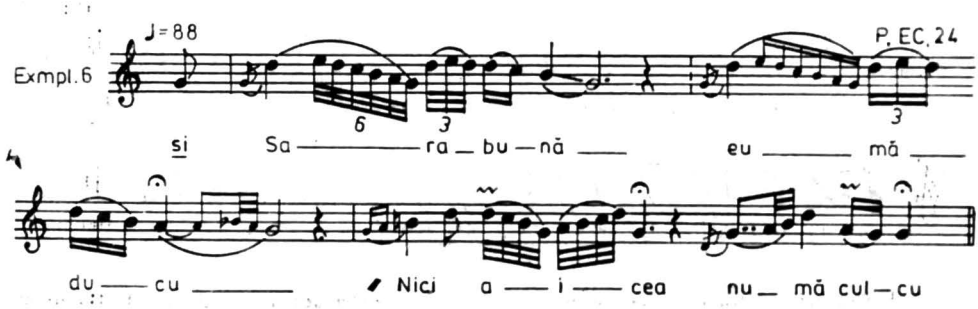
etapă către eolicul cu subton. Coborârea pe 5, ca și cadența interioară pe 2 sunt, totodată, elemente care apropie acest exemplar de tipul anterior de largă răspândire.

Extinzând aria de investigație spre alte ținuturi din sudul Transilvaniei, pot fi întâlnite, de asemenea, tipuri în care se resimte substratul pentatonicului anhemitonic consonantic 4, fixarea pienilor contribuind în astfel de cazuri și la afirmarea heptacordiei frigice:

Compararea acestui exemplar din Făgăraș cu o melodie dintr-o zonă apropiată (Albești — Sighișoara)

desvăluie modalități diferite ale construcției sonore, chiar dacă ambele evidențiază trăsăturile frigicului. Cu totul inedit apare cântecul din Făgăraș, în care aproape lipsește obișnuita pendulare de terță mică, SOL-MI; pe când, cealaltă melodie — la fel de valoroasă documentar — se desfășoară aproape pe tot parcursul ei în „tonul" SOL, pentru ca ultima frază să se stabilească fără echivoc pe fundamentala MI. Cântecul din Făgăraș afirmă constant o celulă bicordică generativă ce se deplasează în același sens sau inversată, schimbându-și pilonii sonori, ca și ordinea lor: 5 — 6, 6 — 5, 3 — 2, 5 — 4 și, în fine, 1 — 7. Exceptând ultimul rând melodic al celor două exemplare, planul funcțional se prezintă diferit: 3 — 2 — 6 — 5 (tetratonie formată din două bicordii de secundă mare) față de 3 — 2 — 1 — 5 (tot tetratonie, dar având la bază picnonul de terță mare și saltul descendent de cvartă). Un interval destul de rar — sexta mică ascendentă (6 — 4) din primul rând melodic — individualizează o dată în plus cântecul din Făgăraș.

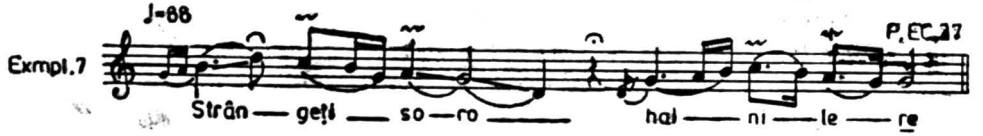
Dar, cele două melodii se și aseamănă, elementele ce le apropie neavându-și sursa numai în apartenența la același sistem: profilarea celulei metrice ca microstructură sonoră generativă, prezența intervalului de cvartă, atât ascendentă cât și descendentă, unele construcții simetrice (se pot sesiza mai ales în primele rânduri melodice), tipul cadențelor interioare (5, 2) și finale (6), profilul frazelor, ca și sensul general al desfășurării sonore.

https://biblioteca-digitala.ro

Pe alocuri, au răzbătut în timp creații ale căror sunete pornesc, spre acut și spre grav, în chip simetric, de la un singur pilon, ce poate fi socotit nu numai fundamentală ci și „coardă de recitare":

Prin extensia treptată ascendentă, ca și prin deja consacratul salt descendent, se ating extremele (2 și, respectiv, 3) situate la cvartă perfectă față de finală. Însă, următoarea treaptă ce se afirmă — prin locul pe care se plasează (începutul motivelor al doilea și al treilea) durata și frecvența — este SOL (1), obținându-se protocelula formativă de terță mică, la care se adaugă, în ambele direcții, dar pe valori mici, secunda mare. Formula gravității sonore ar scoate, deci, în relief acest raport primordial de terță mică, urmând, în ordine funcțională, celelalte sunete: 6 1 (3 2 5). Într-o asemenea formulă includem și sistemul cadențial; nefiind suficientă interpretarea pe care o acordăm exclusiv treptelor din finalul frazelor, avem în vedere și relațiile imediat anterioare. Remarcând pasul prin *supraton* din finalul primului rând melodic, ca și cel prin *subton* care încheie strofa (noțiuni de altfel relative, pentru că se pot aplica și atunci când fundamentala este SOL), evităm denumiri[5] uneori utilizate (cadență eolică, dorică), dar inadecvate configurațiilor oligocordice.

În ținutul Pădurenilor, deosebirea dintre stratul arhaic și cel mai recent este evidentă, fenomen ce s-ar explica nu numai prin departajarea firească dintre secvențele ceremoniale, sau prin sursele interpretative diferite, ci și prin pătrunderea intonațiilor din repertoriul neocazional. Desprindem, în acest sens, un timp muzical a cărui vechime este incontestabilă, având ca piloni sunetele unei tetratonii,

[5] Mîrza, Traian, *Cadențe modale finale în cântecul popular românesc*. Studii de muzicologie, II. București, Editura Muzicală, 1966.

https://biblioteca-digitala.ro

care se transformă apoi, prin întărirea pienului superior (4), în pentacordie:

Se impune clar centrul SOL (1), prezent în incipit, stăruind pe parcurs și, pe valori mari, în toate cadențele interioare și finale; ca o caracteristică, se observă individualizarea pregnantă nu numai a celulei bisilabice, dar și a motivului, care preferă încheierea pe aceeași finală SOL. Asemenea structurilor pentacordice la care ne-am referit până acum, pilonul care-l urmează ca pregnanță pe SOL este RE acut (5) de la care se alunecă repetat spre fundamentală. Constatarea este de reținut, deoarece același aspect a putut fi sesizat în folclorul copiilor, ceea ce ar însemna un nou argument, concret, pentru ideea consonantică. De altfel, nu numai RE acut (5) ne atrage atenția, ci și RE grav (5), a cărui comportare — se atinge prin salt de cvartă perfectă coborâtoare sau lansează ascendent pe SOL — este constantă și, cel puțin până acum, specifică pentru cântecul miresii.

Și desenele melodice care se pot extrage din ambele variante ilustrează principalele raporturi dintre sunete și detașarea celor două trepte de bază:

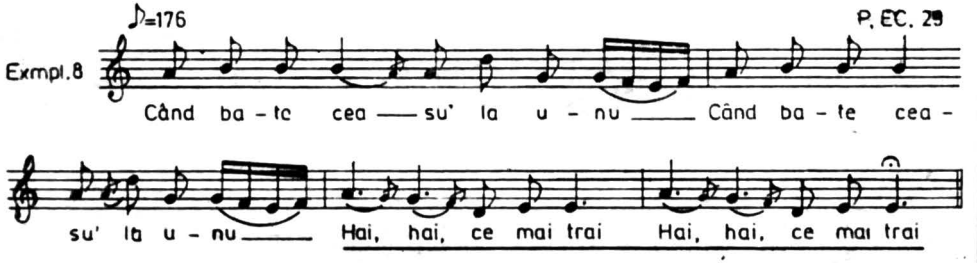
PEC, 24

i = 1 5 5 3 1 / c = 5 5 2 1 // m = 3 5 2 1 // f = 1 5 2 1

PEC, 27

i = 5 5 3 1 // c = 5 5 2 1 // m = 3 5 4 2 1 5 // f = 1 4 2 1

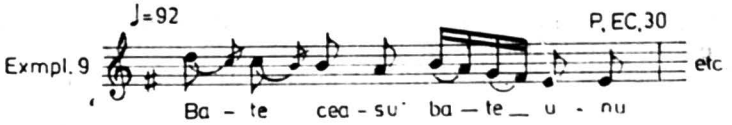
Osatura sonoră, ce coincide aici cu planul funcțional, relevă și celelalte sunete principale ce consolidează sistemul. Obținem aceste scheme prin scuturarea melismelor, dar, paradoxal, ornamentația nu încarcă structurile primare pentru a crea situații ambigue, ci are rolul de a îmbrăca și întări pilonii sonori. De altfel, ea se dovedește la fel de stabilă, deoarece cântecele respective, atât de înflorite, sunt interpretate de grupul de femei într-o perfectă omogenitate și sincronizare, unii specialiști [6] apreciind alunecările spre stâlpii melodici ca pe un însemn al vechimii.

Stratul considerat mai nou [7] a eliminat treptat melismele, poate și datorită ritmului giusto-silabic, și este reprezentat de variante ce afirmă structurile pentatonicului anhemitonic I (4) evoluând de la o formă aproape pură,

[6] Kaufmann, Nikolai, *Cântece aromânești din satul Dorkovo*, în REF, nr. 1, București, 1969, pag. 72.

[7] Comișel, Emilia, *Antologie folclorică din Ținutul Pădurenilor*. București, Editura Muzicală, pag. 15.

https://biblioteca-digitala.ro

spre heptacordia eolică:

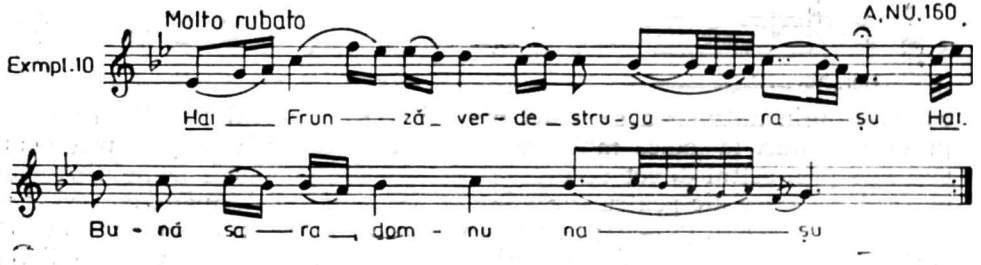
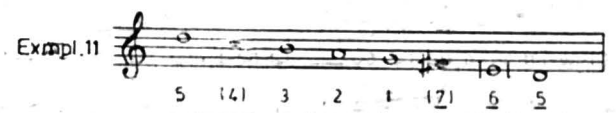


În prima melodie se disting doar două pentatonisme, ce se repetă câte o singură dată:

2 3 3 2 5 1 // 2 1 5 6 6

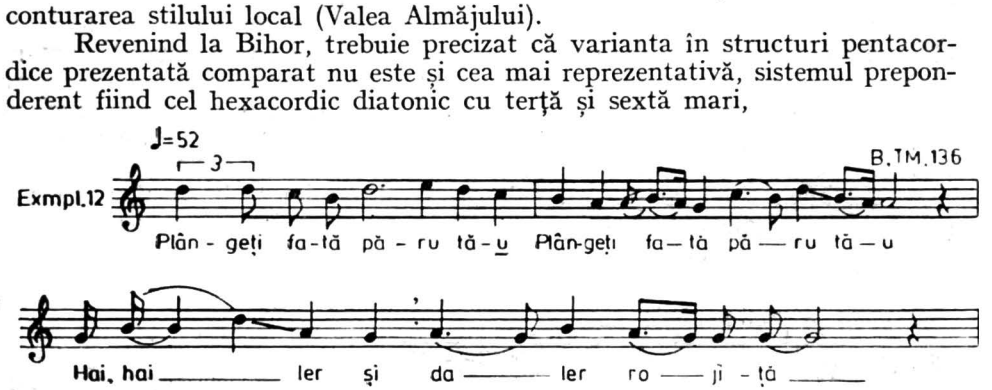
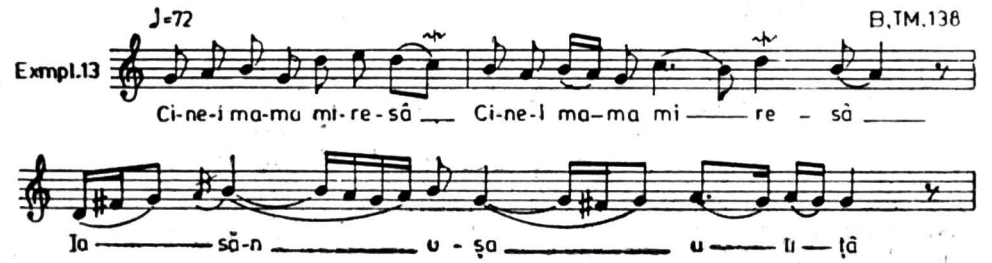
Sunetele sunt bine afirmate, consolidând sistemul și dând impresia acelei „indiferențe funcționale" la care ne-am referit pe larg în capitolele precedente. Încheierea primelor două rânduri melodice pe 1 și cadența finală pe 6 conturează însă pendularea de terță mică, la care se adaugă, în refren, subtonul (5) — trăsături ce definesc acest tip de pentatonie.

Demarcația operată între cele două stiluri ale cântecului miresii din Ținutul Pădurenilor nu înseamnă că cel recent ar fi mai puțin tradițional sub aspect pur sonor, unele structuri fiind chiar identice: tetratonia 5 — 3 — 2 — 1 din primul exemplu al stratului arhaic se recunoaște în primele fraze ale melodiei de mai sus; asemănările provin și din persistența unor conexiuni primordiale între trepte: 1 — 5, 5 — 1, 2 — 5, 2 — 1. Al doilea exemplar din stilul mai nou (PEC, 30) conține într-o singură frază descendentă întreaga „serie" a eolicului, pienii, încă neîntăriți, aflându-se în stadii diferite de emancipare.

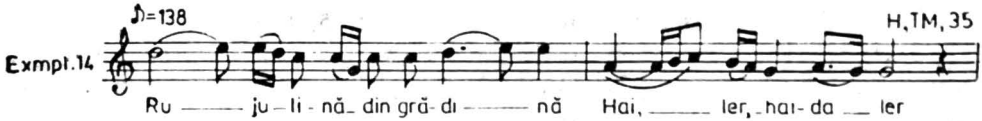
Pe lângă tipul comun cu Bihorul și Mărginimea, Banatul păstrează și alte melodii, ale căror configurații preferate indică mai ales pentatonicul anhemitonic consonantic în starea a patra:

Transpusă după criteriul inițial stabilit (întrucât melodia este redată în notația originală a culegătorului, Nicolae Ursu),

scara reflectă atât materialul sonor, cât și o primă, dar încă neconcludentă, ierarhizare a treptelor. Pentru că, în așa fel se succed sunetele, încât sunt

https://biblioteca-digitala.ro

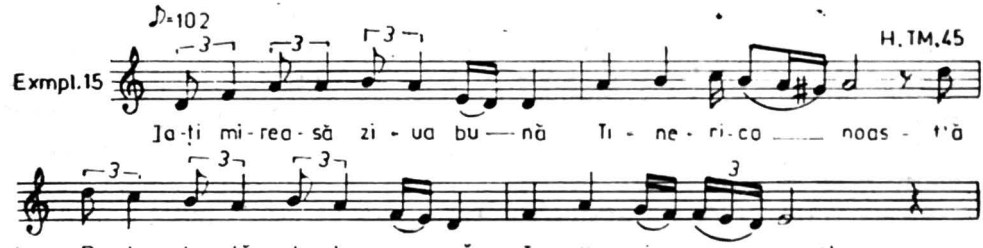
suficiente două rânduri melodice pentru a fi redată acea „fizionomie" proprie zonei. Se reţin mai întâi pilonii cadenţiali: 5, după prima frază, şi 6 în finalul strofei, reliefându-se cunoscuta pendulare de secundă mare din folclorul bănăţean, uneori interpretându-se în mod eronat 6 ca fundamentală pe treapta a doua; în ordine ascendentă ar fi, într-adevăr, treapta a doua, dar, consecvenţi fiind cu situaţii similare, care abundă în cântecul românesc, sunetul respectiv poate fi considerat şi subton. Culoarea zonală rezultă însă şi din conexiuni mai subtile; primul rând melodic nu-l impune pe 1 (SI bemol, în notaţia originală), ci numai pe 5, rămânând ca pendularea de terţă mică 1 — 6 să se producă numai în al doilea rând melodic. Cu alte cuvinte, picnonul încă nu se afirmă în prima frază, unde formula gravitaţiunii sonore ar fi 3 — 2 — 5, urmând ca structura pentatonicului patru să se completeze în a doua frază cu formula 2 — 1 — 6 . Chiar şi numai aceste scheme indică pe 2 ca alt sunet inportant, ceea ce se poate observa şi din frecvenţa lui pe parcursul melodiei. Pendularea finală de secundă mare, întărită şi de cadenţa directă prin subton, este, aşadar, consecinţa în perspectivă, şi configuraţiile trădează o evoluţie a primei fraze spre mixolidic (cu finala 5), iar a celei de a doua spre eolic (cu finala 6); nu poate fi neglijat jocul sunetelor secundare, mai ales al ornamentelor de la extremele rândurilor melodice, care contribuie la conturarea stilului local (Valea Almăjului).

Revenind la Bihor, trebuie precizat că varianta în structuri pentacordice prezentată comparat nu este şi cea mai reprezentativă, sistemul preponderent fiind cel hexacordic diatonic cu terţă şi sextă mari,

construit prin adăugarea secundei mari în acut. Sunetul DO (4) devine în primele rânduri melodice mult mai puternic decât în exemplul precedent, mai ales prin saltul direct de cvartă perfectă dinspre fundamentală. Acelaşi interval, caracteristic pentru succesiunile sonore arhaice, apare, cu sens descendent, şi în refren (5 — 2); în schimb, lipseşte obişnuita coborâre de cvartă la RE grav (5), ceea ce limitează ambitusul la sextă mare; alte variante îl vor readuce, însă, pe 5, fie şi numai pe durate foarte scurte:

https://biblioteca-digitala.ro

Exemplul este edificator și pentru uimitorul instinct de variație a acelorași motive, menținându-se pilonii sonori și respectându-se planul cadențial: 4 — 2 — 1. Diferă numai desenele din incipit: 5 5 4 3 față de 1 2 3 1.

Hexacordie cu terță mare se întâlnește și în Huedin;

materialul sonor este aproape comun cu al cântecelor bihorene, dar raporturile intervalice conturează alte motive: i = 5 6 4 1 // c = 4 4 5 6 // f = 2 4 3 2 1. Recunoaștem și aici relația de cvintă dintre incipit și cadența finală; apar, bine consolidate, toate treptele hexacordiei, inclusiv MI (6) și în special DO (4), a cărui poziție este întărită atât prin repetare, cât și prin saltul de cvartă spre fundamentală.

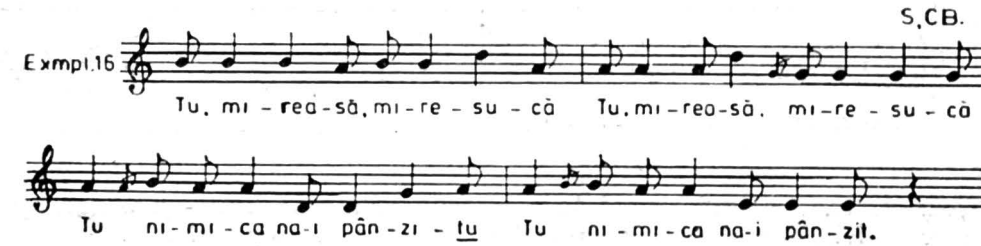
Un caz cu totul inedit îl reprezintă un tip melodic din această zonă, ale cărui toate zece variante relevă o pentatonie hemitonică:



Adaptând notația la parametrii propuși, prin transpunerea materialului sonor, pentatonismele se cifrează astfel:

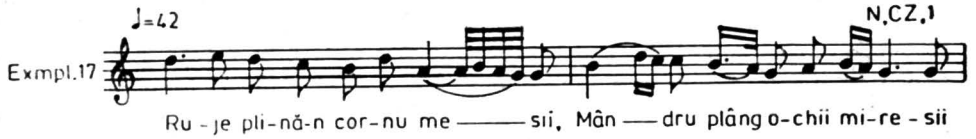
i = 1 3 5 6 5 // c = 5 6 5 8 // m = 8 7 6 5 3 1 // f = 3 5 3 1 2

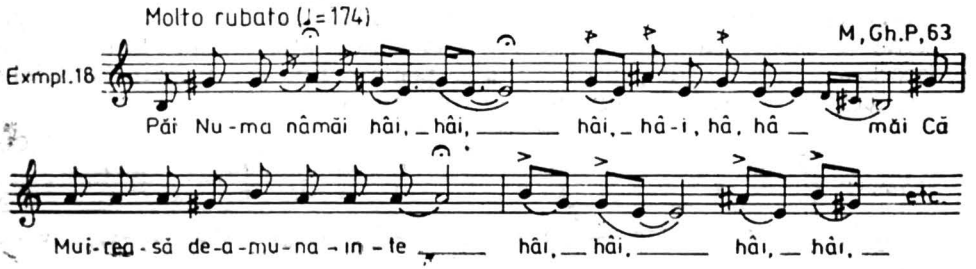
Finala strofei melodice nu coincide cu fundamentala, încât apare din nou pendularea funcțională între 1 și 2. Dacă treapta întâia ar fi socotită fundamentală, celelalte funcții, ca și pienii, nu pot anticipa decât un sistem doric.

Singurul exemplu notat de Constantin Brăiloiu [8] într-un articol despre nunta în Someș (surprinzând secvența deplasării alaiului spre biserică) este deosebit de concludent pentru puritatea pentatonismelor, sistemul fiind PTA I 4, cel mai răspândit din muzica românească:

[8] Brăiloiu, Constantin, *Nunta în Someș*. București, Societatea Compozitorilor Români, 1941, pag. 12.

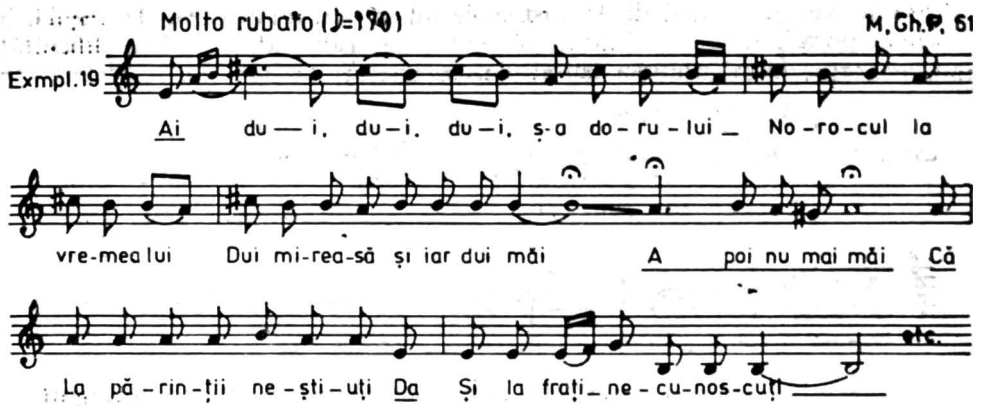
https://biblioteca-digitala.ro

Nu poate trece neobservată confirmarea unor trăsături pe care deja le-am semnalat în cântecul miresii din Transilvania și Banat: ambitusul de octavă, salturile de cvartă (5 — 2, 5 — 1, chiar 2 — 6) și chiar cele de cvintă (5 — 1, 2 — 5) între aceleași trepte, rolul celulei bisilabice în generarea structurilor, încheierea frazelor pe aceleași sunete (2, 5, 1, 6).

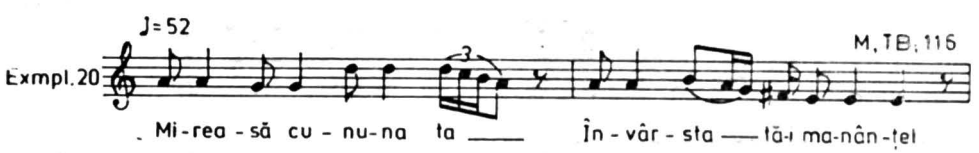
Pentru a putea într-adevăr demonstra că, pe lângă pentatonie, hexacordia cu terță și sextă mari este un sistem preferat pe o largă întindere teritorială, și graiul năsăudean posedă mărturii dintre cele mai semnificative:

Recunoaștem incipitul pe 5 (RE) într-o configurație tricordică — 5 6 5 4 — anticipând, însă, o clară tetratonie — 3 5 2 1 — prin lipsa lui 4 (DO), ce va reapărea, afirmat, în al doilea rând melodic; cadențele pe 1 (SOL) indică o singură fundamentală, dar la consolidarea structurilor contribuie aproximativ egal toate treptele.

Excepțiile pe care le menționam la începutul acestui capitol pentru Maramureș sau Oaș au ca suport constatări mai vechi sau mai noi că „horea lungă era singurul fond de bază de unde a evoluat repertoriul actual" [9]. Horea „cu noduri", sub denumirea „a mniresî din bătrâni" servește și acum, după cum specifică publicații recente [10], ca melodie ceremonială. Succesiunile sonore sunt, așadar, pentru acest tip melodic, total diferite față de cele cu care ne-am obișnuit până acum la categoria respectivă,

pasajele cu „noduri" combinându-se cu recitativele recto-tono, iar, pe alocuri, ivindu-se alternarea repetată a două trepte, proprie doinei:

[9] Pop Gh., Gheorghe, *Folclor muzical din Maramureș*, 1982, pag. 62.
[10] Idem, ibidem, pag. 108.

https://biblioteca-digitala.ro

Molto rubato (♩=170)
M.Ch.P. 61
Exmpl.19
Ai du — i, du — i, du — i, ș-a do - ru - lui _ No - ro - cul la
vre-mea lui Dui mi-rea-să și iar dui măi A poi nu mai măi Că
La pă - rin - ții ne - ști - uți Da Și la frați _ ne - cu-nos-cuți

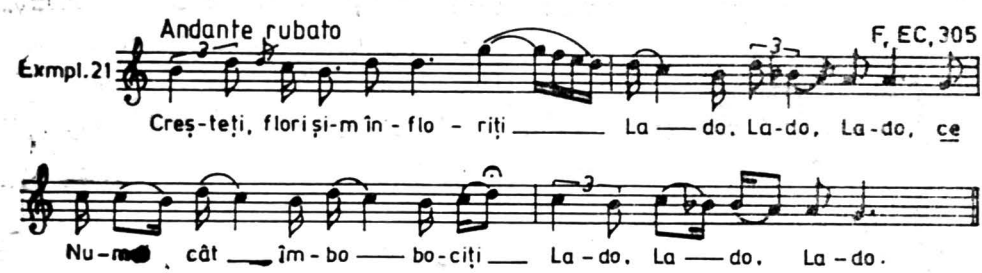
Nu materialul sonor al celor două exemple — la rândul lui inedit și concludent pentru extensie de la tritonie la pentatonia hemitonică — este de remarcat în primul rând ci preferința celor trei configurații pentru anumite trepte. Dacă recitativele au loc pe sunetul LA, apoi pe SI și MI, alternarea se produce între viitoarele trepte ale doricului (DO diez — SI), pentru ca „nodurile" să se realizeze mai ales pe SOL (diez) și LA diez. Aceste ultime trepte atrag atenția și sub aspectul instabilității: dar numai SOL ar putea fi socotit mobil, pentru că LA și LA diez apar de fiecare dată în ipostaze diferite (recitativ și, respectiv, ornament), deci pot fi interpretate ca sunete distincte. Dintre intervale, reîntâlnim — marcând uneori sfârșitul strofelor „elastice" — saltul descendent de cvartă, dar sesizăm, printre rarități, sexta mare ascendentă din incipitul unor fraze și cvarta mărită dintre LA diez și MI.

Deplasarea alaiului miresii spre cununie este însoțită de melodii care se pot adecva atât unui mers ceremonios, cât și cântării colective. Astfel de creații poartă, la rândul lor, însemnul vechimii, de vreme ce au fost semnalate cu prilejul unor cercetări efectuate în Maramureș la începutul secolului [11]:

Evident că nu ne referim la vechimea în sine a creației — pentru că pentatonismele (2 1 5 2 și 2 3 1 6) anhemitonice relevă o construcție sonoră arhaică — ci la fenomenul „ceremonializării" în timp a unor configurații sonore din repertoriul neocazional.

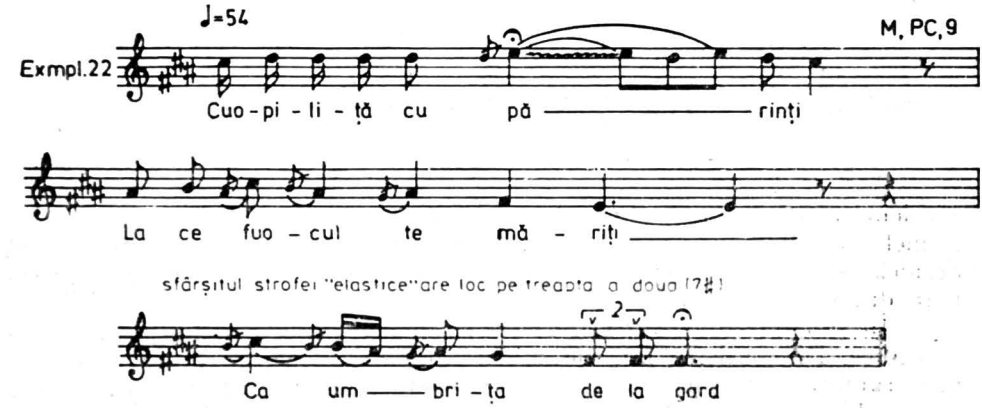
În subdialectul *muntenesc* și cel *moldovenesc* predomină sistemele heptacordice. Diferențierea față de subdialectul *transilvănean* constă, totodată, în instabilitatea mai accentuată a unor sunete și în intercalarea mai frecventă a pasajelor cromatice. Melodiile oltenești, muntenești și dobrogene prezintă structuri asemănătoare, ceea ce i-a determinat pe unii specialiști să le înca-

[11] Brediceanu, Tiberiu, 170 *melodii populare românești din Maramureș*. București, 1957 (rezultat al culegerii din anul 1910), pag. 157.

https://biblioteca-digitala.ro

dreze în același tip melodic [12]. Sistemele nu se mai înfățișează, de regulă, în formă „pură", simpla mobilitate a unui sunet ridicând, de pildă, dificultăți în precizarea fermă a unuia sau altuia dintre ele:

Acest exemplu (cules de Gheorghe Fira) este edificator privind ambiguitatea treptei a treia în muzica folclorică, pentru teoretizarea căreia introducerea noțiunii major-minor nu-și găsește justificare. De fapt, comportarea treptei a treia se explică aici prin atracția pe care o exercită sunetele imediat următoare: SI — dacă pasul este ascendent, SI bemol — dacă pasul este descendent. Mai mult, SI bemol nu-și face apariția decât în formulele cadențiale, parcă pentru a contura un sens general descendent, după ce se afirmă mai întâi sunetul SI. Fără a forța interpretarea, nu se poate să nu remarcăm unele elemente asemănătoare cu Transilvania: permanenta revenire a lui RE (5) — cum reiese și din schema melodiei (i = 3 5 3 5 8 // c = 5 4 5 3 2 // m = 4 5 4 5 4 3 5 // f = 4 3 2 1) — cadența interioară pe treapta a doua și cea finală pe treapta întâia. Chiar și sistemul sonor în ansamblu apropie această creație de subdialectul mai sus amintit: pentru că, socotind pe FA și MI din prima frază ca sunete ornamentale (de pasaj), pilonii melodici alcătuiesc o pentacordie; numai dacă am include aceste sunete printre cele determinante, modul ar reprezenta o îmbinare mixolidico-dorică.

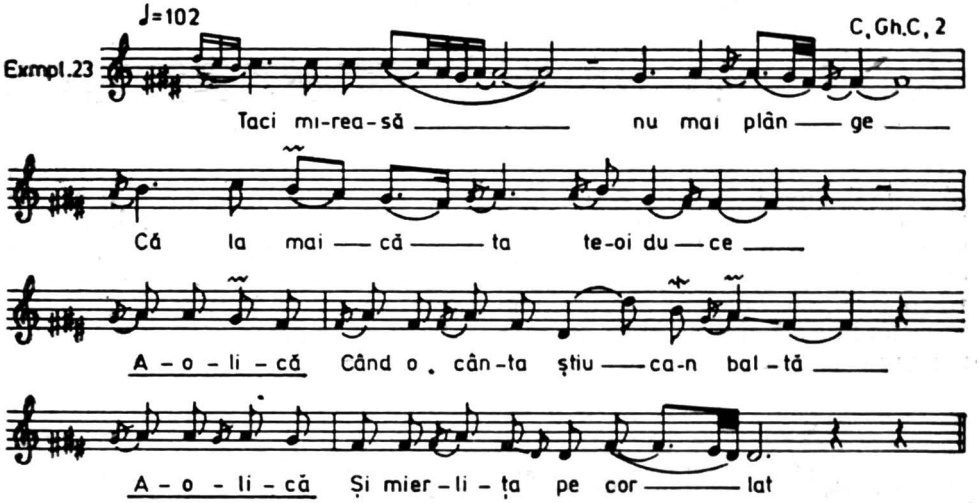
Pendularea funcțională între treptele cadențiale se manifestă și în cântecele miresii din zona Muscel; după cadența interioară pe fundamentală (6),


♩=54
M, PC, 9
Exmpl. 22
Cuo - pi - li - ță cu pă — rinți
La ce fuo - cul te mă - riți
sfârșitul strofei "elastice" are loc pe treapta a doua (7♯)
Ca um — bri - ța de la gard

[12] Ciobanu, Gheorghe, *Lăutarii din Clejani*. București, Editura Muzicală, 1969, pag. 20; „Melodia... se bucură de o circulație largă, fiind întâlnită în Oltenia (Fira, Gh., *Cântece și hore*, București, 1916, 22—23), Dobrogea, (Pârvescu, Pompiliu, *Hora din Cartal*, București, 1908, 118—119) și Muntenia (Vulpescu, Mihail, *Cântecul popular românesc*. București, 1930, 221—222).

https://biblioteca-digitala.ro

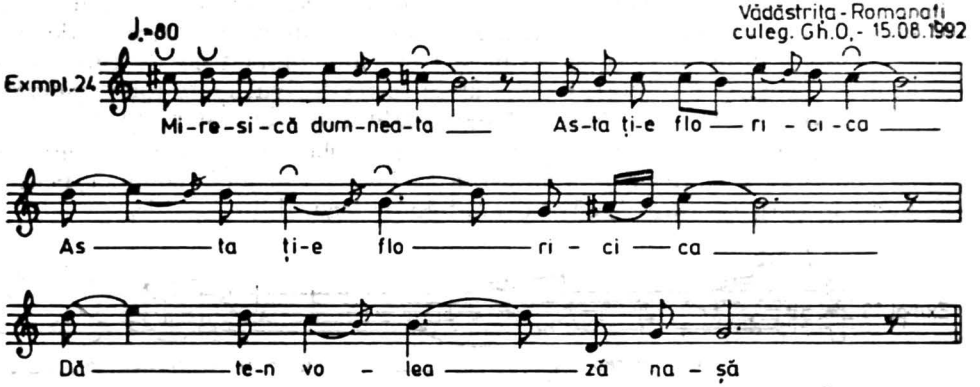
alte conexiuni atrag și mai mult atenția: în primul rând, se impune secunda mărită LA diez — SOL, cu caracter constant, ceea ce creează structurile cromatice; tot treaptă stabilă este și sunetul aflat la sextă mare față de fundamentală (DO diez). Iată, așadar, un sistem nu numai pur, dar și consolidat, chiar dacă nu este definit printr-un termen convențional precis: el poate fi denumit doric cu cvartă mărită, iar în clasificarea etnomuzicologului Gheorghe Ciobanu — cromaticul 1 (adică modul cromatic cel mai răspândit în muzica populară românească). Culoarea locală nu este conferită, însă, de materialul sonor, ci de locul și succesiunea treptelor, implicit de alcătuirea formulelor — prin mers treptat, combinându-se recitativul recto-tono cu desfășurări descendente ce cuprind aproape toate sunetele sistemului.

Cvarta mărită ca interval definitoriu se plasează și în alte contexte sonore, cum ar fi cântecul de nuntă din Clejani — „melodie comună pentru momentele: gătitul miresei, gătitul bradului și legatul miresei" [13].

♩=102
C.Gh.C. 2
Exmpl.23
Taci mi-rea-să nu mai plân — ge
Că la mai — că — ta te-oi du — ce
A - o - li - că Când o cân-ta știu — ca-n bal - tă
A - o - li - că Și mier - li - ța pe cor — lat

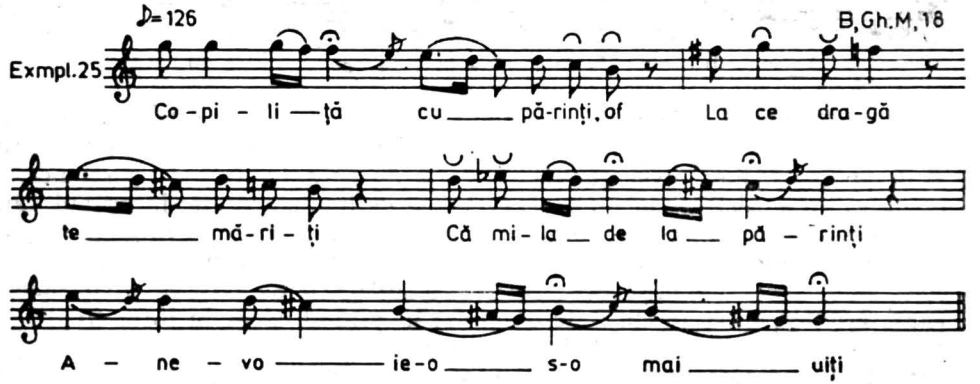
Nu numai această relație față de fundamentală aseamănă cele două melodici și septima mică, prin care se realizează, în ambele cazuri, incipitul. Prin alte raporturi, însă, exemplarele sunt aproape total diferite, deosebindu-se mai ales intervalele de secundă și terță față de fundamentale: în primul cântec, secunda este mare (pe sunetul respectiv plasându-se și cadența finală) și terța este mică, iar în al doilea secunda este mărită, pe când terța este mare. Astfel se ivește, dar în locuri diferite, secunda mărită, intervalul considerat caracteristic pentru modurile cromatice: în primul exemplu între treptele a treia și a patra (cromatic 1, în clasificarea amintită), în al doilea exemplu între treapta întâia și treapta a doua (socotit cromatic 3 în aceeași clasificare). În interpretarea „clasică", melodia din Clejani ar fi în sistemul lidico-mixolidic, cu precizarea locului secundei mărite între treapta întâia și treapta a doua. În fine, dacă acceptăm sistematizarea care include modurile acustice printre heptacordii, această melodie ar fi în acusticul 1 (cu aceeași precizare privind locul secundei mărite).

[13] Ciobanu, Gheorghe, op. cit., pag. 20.

https://biblioteca-digitala.ro

Am insistat asupra deosebirilor structurale dintre cântecele analizate comparate mai sus pentru a arăta că, în ciuda stilului de interpretare care le apropie, ele nu pot fi încadrate în același tip melodic. Pe când varianta din Clejani face, într-adevăr, parte dintr-un tip melodic care circulă și în alte zone muntenești (inclusiv Dobrogea) ca și în Oltenia sudică.

Vădăstrița - Romanați
culeg. Gh.O. - 15.08.1992
Exmpl.24
♩.=80
Mi-re-si-că dum-nea-ta
As-ta ți-e flo — ri - ci - ca
As — ta ți-e flo — ri - ci — ca
Dă — te-n vo - lea — ză na - șă

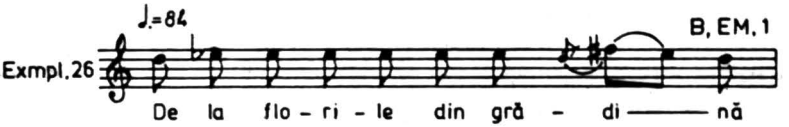
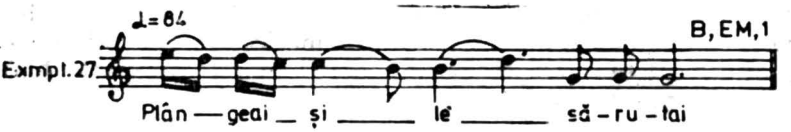
Este unul dintre exemplarele cele mai cristalizate ale Sudului României, atât sub aspect pur sonor, cât și ca formă arhitectonică; de relevat este sistemul în ansamblul său — hexacordie cu terță și sextă mari — care, chiar dacă nu se suprapune cu cel al melodiei anterioare, poate fi interpretat ca o treaptă ce precede heptacordia cromatică în structurile respective. Un prim indiciu al înrudirii variantelor ar fi rolul jucat de treapta a treia, pe care se fac aproape toate încheierile rândurilor melodice [14]:

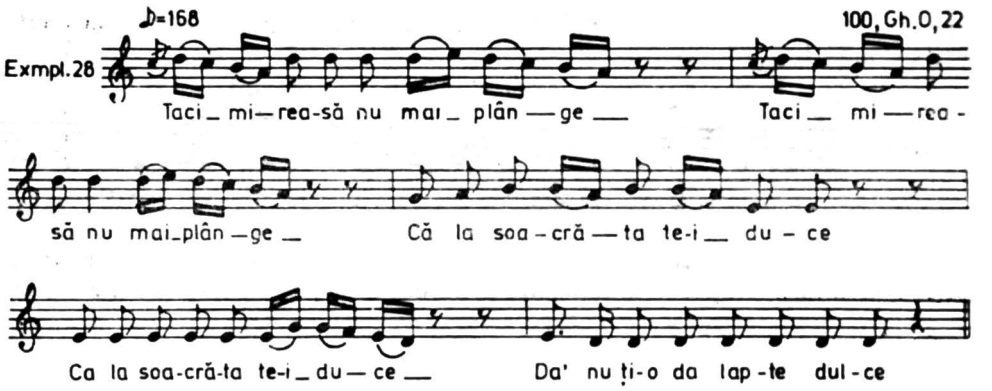


În acest exemplu, cules din Dobrogea, structurile nu mai au „puritatea" pe care am remarcat-o la cântecul din Clejani — datorită atracției unor sunete către treptele imediat învecinate — dar aparțin aceluiași sistem: secunda

[14] Compararea variantelor este mai dificil de urmărit datorită criteriilor diferite care au stat la baza transcrierilor.

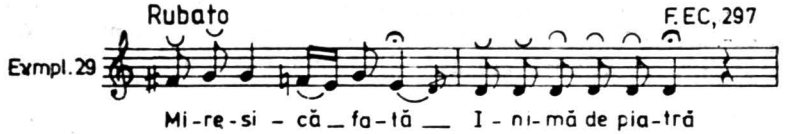
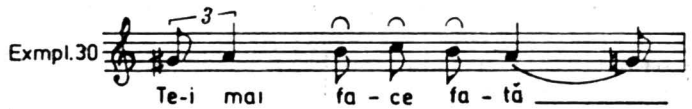
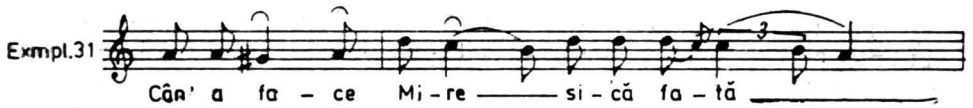
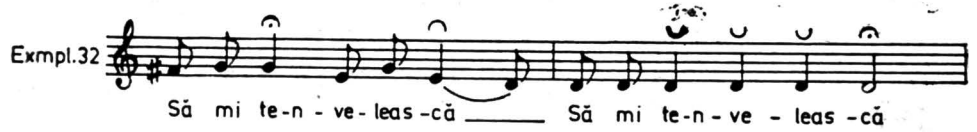
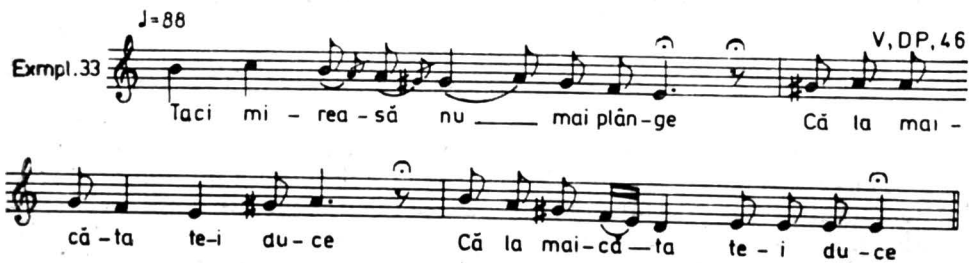
https://biblioteca-digitala.ro

mărită se găsește tot între treptele 1—2, iar prin DO diez și FA — chiar instabile — recunoaștem lidico-mixolidicul. Rândurile melodice au aproximativ aceeași desfășurare, pornind din registrul acut (incipitul pe sunetele 7 sau 8) și încheind prin mers descendent pe 3 sau 1. Se observă „coborârea" treptei a șasea (MI bemol) în al treilea rând melodic, inflexiune pe care o reîntâlnim și într-o variantă culeasă din zona Buzăului:

Ca o particularitate, secunda mărită față de fundamentală nu-și face loc decât la cadențele finale, pentru ca în varianta buzoiană să dispară:

Ținutul Vrancei oferă adevărate capodopere ale speciei; una dintre ele, variantă a *Mioriței*, „reabilitează", pentru zonele extracarpatice, pentatonia anhemitonică,


♪=168
100, Gh. O, 22
Exmpl. 28
Taci _ mi — rea-să nu mai _ plân — ge ___
Taci __ mi — rea -
să nu mai_plân — ge _
Că la soa - cră — ta te-i __ du - ce
Ca la soa-cră-ta te-i _ du — ce ___
Da' nu ți-o da lap - te dul - ce

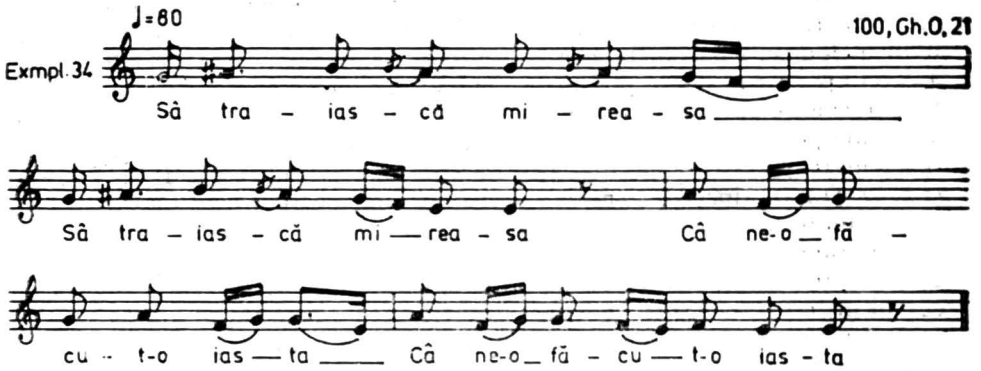
cu ambii pieni, ce prefigurează doricul. Față de cadența finală obișnuită a pentatonicului 4 (tip I) pe sunetul _, acum aceasta se fixează pe treapta de jos (5). Marea diversitate a motivelor pentatonice decurge și din repetarea sunetelor constitutive, repetare deloc întâmplătoare, ce poate contribui la individualizarea formulei; și aici, intercalarea pienilor se produce din necesități pur melodice: i = 5 (4) 3 2 5 5 6. Pentatonismul introductiv apare identic și în a doua frază, pentru ca în continuare recitativul melodic să prefere registrul grav, mai întâi printr-un desen bine conturat (1 2 3 3 2 6 6), apoi prin recto-tono pe a doua și pe prima treaptă.

https://biblioteca-digitala.ro

Şi alte creaţii vrâncene reprezintă modele privind procedeele de construcţie a recitativului; pornind de la o microstructură tritonică generativă,

sistemul se amplifică, prin secvenţă şi extindere melodică spre heptacordie:

De fapt, se produce conjuncţia a două tetracordii între limitele RE-SOL şi SOL-DO, menţinându-se „alunecările" cromatice, însă pe trepte care nu ocupă poziţii similare în cele două configuraţii. Mai departe, cele două structuri vor fi reluate în oglindă,

pentru ca, în finalul strofei melodice, să se revină, cu mici variaţii, la recitativul iniţial:

În Moldova, circulă cântece ale miresii care cuprind atât inflexiuni, cât şi structuri cromatice stabile, aşa cum reflectă acest tip melodic din Vaslui:

Cu toate că secunda mărită capătă de această dată o poziţie fixă, nu cu aceeaşi precizie se poate indica sistemul, din cauza ambiguităţii funcţionale ce apare în finalul strofei melodice între treptele de la baza scării. Pentru ultimul rând

https://biblioteca-digitala.ro

melodic, sunetul RE poate fi interpretat chiar ca fundamentală, alternativă în care sistemul este doric cu cvartă mărită (cromatic 1); cadența finală pe MI repetat, cât și frecvența lui pe parcursul melodiei (inclusiv în cadența interioară) îi asigură mai curând acestuia rolul de fundamentală, situație în care sistemul ar putea fi numit mixolidic cu secundă și sextă mici sau mixolidico-frigic sau cromatic 3. Prin mersul treptat, profilul descendent al frazelor, atracția mai accentuată între sunetele implicate în succesiunile cromatice, plasarea incipitului pe treptele cele mai acute — acest exemplar se aseamănă cu tipul muntenesc de largă răspândire.

Prezența structurilor cromatice în sistemele preheptacordice — chiar în oligocordii — este dovedită și de un cântec pentru mireasă, cules din Bilca, sat de referință pentru folclorul bucovinean. Exemplul este semnificativ și sub aspectul persistenței unor configurații sonore comune în întregul repertoriu local — fenomen semnalat atât în Nordul Transilvaniei, cât și în Nordul Olteniei.

Melodia se divide în două secțiuni distincte, la baza cărora se află câte o microstructură: în prima — o tetratonie cromatică (cu pien), iar a doua — o tetracordie diatonică. LA diez și LA (becar) apar cu funcții diferite, deci nu se poate vorbi de o treaptă mobilă. Se pot remarca totodată simetriile din prima secțiune, cât și repetatele secvențe din ultimele rânduri melodice — procedee care contribuie la reliefarea pregnantă a motivelor.

Se constată, deci, o frecvență însemnată a structurilor cromatice în Muntenia și Moldova, comparativ cu Transilvania, unde preponderente sunt structurile diatonice. Sistemele cromatice sunt, însă, rareori stabile, prezența lor manifestându-se în special prin inflexiuni, cu plasarea secundei mărite între treptele 3—4, 1—2, 2—3. Mobilitatea sunetelor nu creează întotdeauna succesiuni cromatice, chiar dacă se produce prin atracția către pilonii melodici; sunt tipuri sonore unde „alterarea" unui sunet îi conferă o altă funcție, el devenind, în noul context, stabil.

Cântecul miresii etalează și unele constanțe sistemice pe care le recunoaștem în toate zonele. Raporturile dintre sunete sunt dominate de secunda mare, la care se adaugă, în configurațiile... cordice sau în cele ce conțin pieni, secunda mică; urmează terțele mici și mari, care preferă sensul descendent și intră deseori în componența desenelor pentatonice. Caracteristice sunt, însă, cvartele perfecte (în relațiile 1 — 5, 5 — 1, 2 — 5, 5 — 2, rar 1 — 4,

https://biblioteca-digitala.ro

3 — 6), apoi cvintele perfecte (5 — 1, 2 — 5) și, bineînțeles — pentru structurile cromatice —, secundele mărite. Foarte rare sunt salturile de sextă mică (am reținut exemplul din Făgăraș), sextă mare (Maramureș), iar septima mică și octava numai separă uneori rândurile melodice.

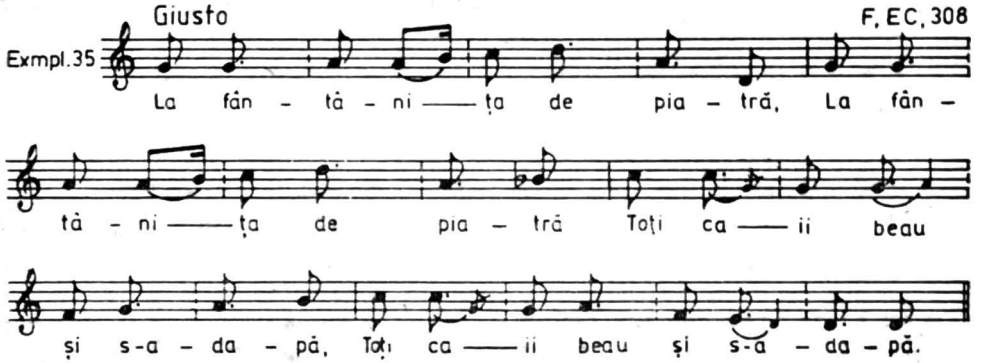
La nivelul macroraporturilor, reținem mai întâi ambitusul de octavă în relația 5 — 5 (deci, *RE*-RE), mult mai rar 1 —8, atât în preheptacordii (datorită saltului 1 — 5), cât și în sistemele heptacordice; pe alocuri, dar nu caracteristic, ambitusul este de cvintă, sextă mare și chiar septimă mică. Dincolo de relația directă de cvintă (5 — 1, 1 — 5), este de subliniat rolul sunetului aflat la acest interval față de fundamentală, adevărată coardă de recitare în primele rânduri melodice, pe el sprijinindu-se, în majoritatea cazurilor, și incipitul cântecelor. În ținuturile extracarpatice, tot în raport cu fundamentala se impune și sunetul aflat la cvartă mărită, datorită ponderii sistemelor acustice și cromatice.

Cu toată revenirea insistentă la astfel de sunete (la care se adaugă, în ordinea frecvenței, 3, 2, 6, 4, 7, 8) succesiunile converg descendent către anumite trepte cu caracter mai stabil, așezate în finalul rândurilor și strofelor melodice. Una dintre aceste trepte este fundamentala — certă sau nu — a cărei apariție se poate produce și numai la cadența finală. În funcție de sistemele sonore și notația adoptată, cadențele finale sunt, de obicei, pe 1 sau 6. Finala pe 1 indică, de regulă, pentacordiile, hexacordiile și heptacordiile cu terță mare, iar finala pe 6 — pentatoniile anhemitonice tip I, subtipurile 5 și 5. Dacă în majoritatea cântecelor miresii finalele apar într-adevăr pe aceste trepte materialul analizat rezervă și unele excepții, unde finala se produce pe 5 (Vrancea) și coincide cu fundamentala. Pentacordiile și hexacordiile cu terță mare fixează, de regulă, o fundamentală certă, prezentă atât pe parcursul melodiei, cât și în cadențele interioare; ambiguitățile funcționale apar mai ales în cazul pentatoniilor, predominantă nefiind pendularea 1 — 6, ci 5 — 6, în care 5 joacă rol de subton.

Finalele se identifică, la rândul lor, numai privite în context și, în special, în directa relație cu sunetele imediat anterioare. Marea majoritate a cadențelor finale se realizează prin mers alăturat—dinspre subton, dinspre „supraton", dinspre sunetul aflat la secundă mărită (în sistemele cromatice), dinspre „suprasemiton" (când structurile sunt frigice); într-o proporție cel puțin egală este cadența prin finala repetată (anticipată de supraton). Reține atenția, de asemenea, fie și numai ca excepții, cadențele prin salt de cvartă: ascendentă (5—1) în pentacordii și hexacordii, descendentă (2 — 6) în pentatonii.

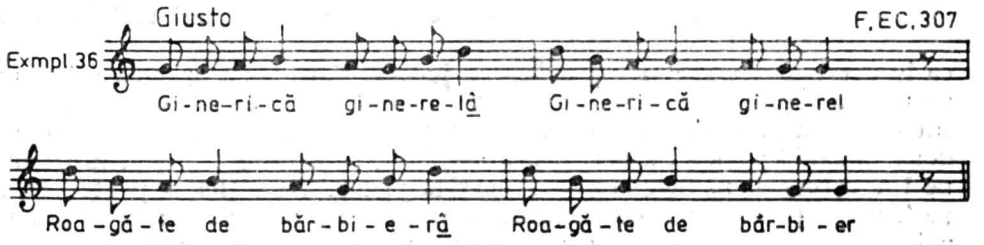
La definirea și consolidarea sistemelor contribuie și cadențele, sau numai încheierile rândurilor melodice; sub acest aspect, este semnificativă plasarea predilectă a acestora pe 5 sau 1 — trepte care premerg o singură fundamentală sau pe 2 — sunet ce poate crea o situație ambiguă. Mult mai rar, frazele sfârșesc pe 4 sau 5; cum am remarcat, pentru unele cântece muntenești, caracteristică este semicadența rândurilor melodice pe sunetul aflat la terță mare față de fundamentală, anticipându-se echilibrul funcțional pe care-l aduce cadența finală. Proporționalitatea construcțiilor rezultă, însă, nu numai din dispunerea sunetelor în sistem, din simetriile create prin succesiunile sonore, ci și din grupările celulare și motivice pentru constituirea formei arhitectonice.

https://biblioteca-digitala.ro

1.2. În comparație cu mireasa, celelalte personaje ale nunții sunt mai palid reprezentate prin cântece anume. De asemenea, repartiția zonală a melodiilor ceremoniale respective este inegală și eterogenă, iar unele dintre acestea constituie variante locale ale cântecelor miresii. Nu lipsesc însă tipuri muzicale bine conturate și caracteristice pentru mire:

Structurile aparțin unui sistem heptacordic cu toate treptele afirmate, în afară, poate, de MI și SI (bemol), sunete mai puțin frecvente, ce apar numai cu rol de pasaj; doricul la care s-a ajuns, prin emanciparea celor doi pieni provine dintr-o pentatonie anhemitonică tip I, subtip 5. Caracterul silabic și ritmul aksak în grupare binară contribuie la reliefarea mai clară a pentatonismelor:

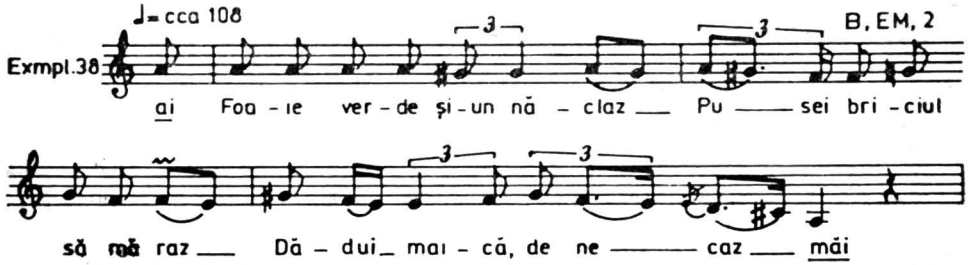
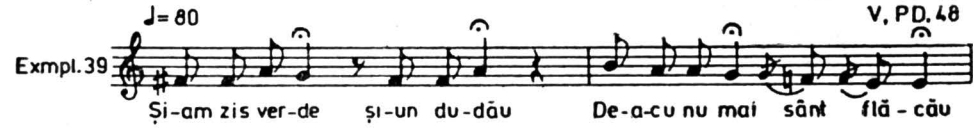
i = 2 3 5 6 2 5 m = 5 2 1 2 3 f = 5 2 3 1 6

Cu o singură excepție (finalul primului rând melodic) salturile specifice de cvartă și cvintă se produc între celule, nu în interiorul acestora, unde predominante sunt primele și secundele mari.

Configurații la fel de pregnante ca în această creație transilvăneană se constată într-un cântec oltenesc pentru „ginerică", ale cărui formule giusto-silabice îl apropie mai degrabă de colind:

Nu mai puțin inedite sunt structurile sonore, ce au la bază tetratonia pură (cu picnonul SOL-LA-SI), cristalizarea melodică rezultând, totodată, din simetriile „în oglindă": 1 — 2 / 2 — 1, 3 — 5 / 5 — 3, 2 — 3 / 2 — 1.

https://biblioteca-digitala.ro

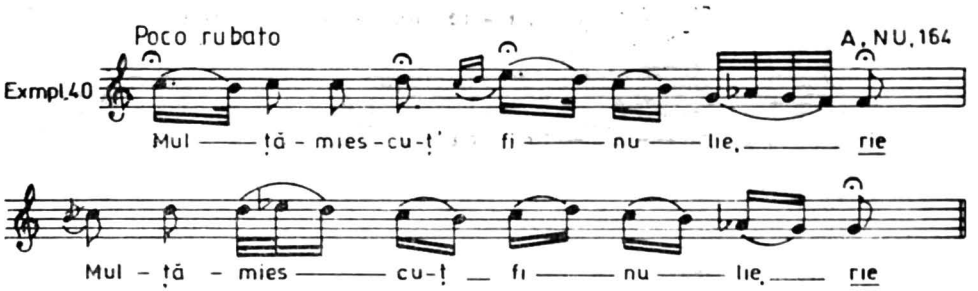
În unele părți ale Olteniei, Munteniei și Dobrogei circulă o melodie „la bărbieritul ginerelui", a cărei proveniență orientală a fost argumentată atât de Constantin Brăiloiu [15] cât și de Gheorghe Ciobanu [16].

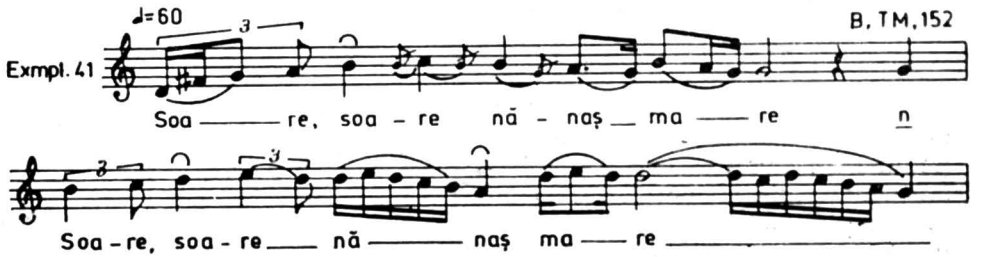
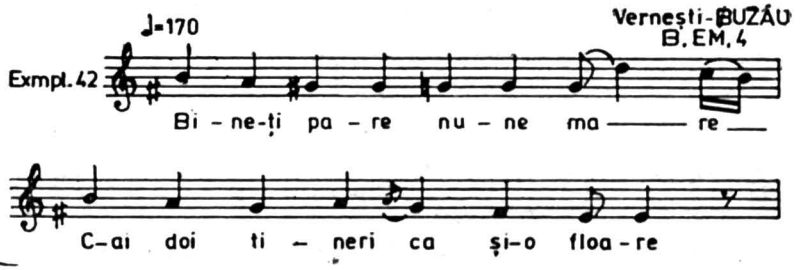
Totuși, în Muntenia și Moldova pot fi întâlnite și cântece originale, create special pentru acest moment:

Plasarea secundei mărite între treptele a șasea și a șaptea indică un sistem cromatic mai rar, ce nu figurează în clasificarea pe criteriul frecvenței, menționată. În orice caz, deosebirea față de creațiile cu funcție similară analizate anterior este evidentă, nu numai prin persistența alunecărilor cromatice, dar și prin procedeele diferite de construcție melodică; pentru că stilul improvizatoric preferă mai curând desfășurările ample lineare, față de structurile motivice precis conturate. Mersul melodic preponderent sinuos — chiar asociat unui ritm rubato — nu exclude, însă, constituirea unor formule bine individualizate,

ca în acest cântec al mirelui, cules din județul Vaslui. La prima vedere, nu ne putem explica arhaismul construcției sonore — extrem de concentrate — întrucât scara nu poate defini decât o pentacordie cu terța mică și treapta a doua instabilă; pilonii sonori dezvăluie, însă, substratul tritonic: insistența pe LA, coroanele pe SOL și finala repetată pe MI. De altfel, se poate „decupa", în continuare, protocelula formativă de terță mică; secunda frigică finală trădează înrudirea cu cântecul liric propriu-zis din zonă.

[15] Brăiloiu, Constantin, Raport-prefață la *Nunta în jud. Vâlcea*. București, 1928.
[16] Ciobanu, Gheorghe, *Lăutarii din Clejani*. București, Editura Muzicală, 1969, pag. 19.

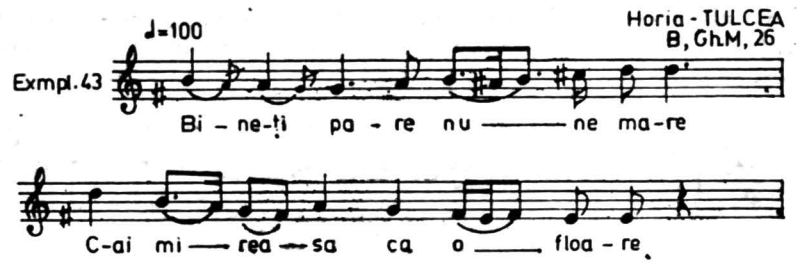
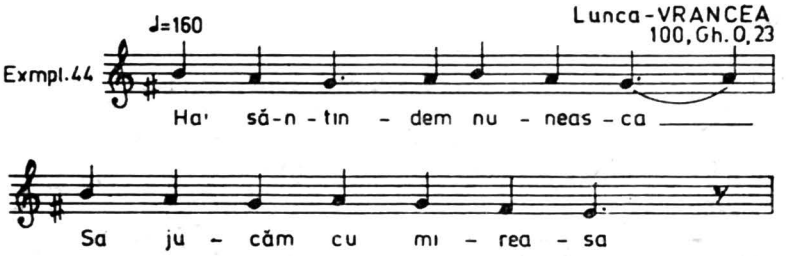
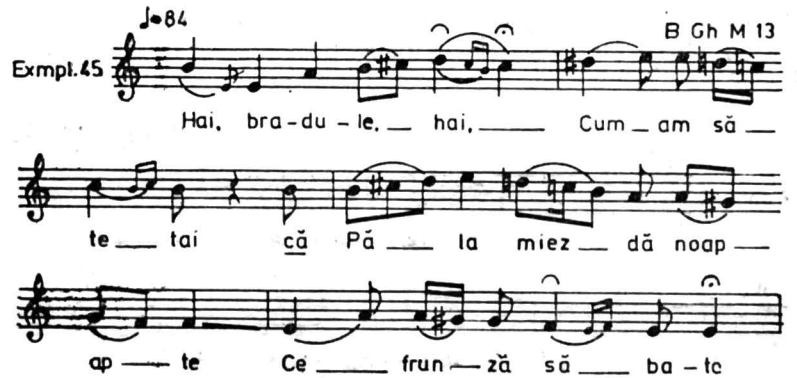
https://biblioteca-digitala.ro

Pe alocuri, și nunului (,,nașului'', ,,nănașului'') îi sunt destinate cântece speciale, interpretate în grup (Transilvania, Banat) sau solistic, de către lăutari, vocal-instrumental (Muntenia, Dobrogea) sau numai instrumental (Moldova). Pe Valea Almăjului, melodia este împrumutată din repertoriul liric neocazional,



pendularea de secundă mare și inflexiunea cromatică finală caracterizând tipul cel mai obișnuit al cântecului propriu-zis bănățean. Dintr-o singură localitate a Bihorului (Cihei) provine și un cântec ,,al nănașului'' în care regăsim sistemul hexacordic din cântecul zonal al miresii:

Dacă, în general, melodiile jocurilor de nuntă (al miresii, al drușelor, al bradului, al zestrei, al soacrei, ,,De trei ori pe după masă'', al ,,conciului nou'' etc.) pot fi variante [17] ale repertoriului local de dansuri, *Nuneasca* este o creație cu motive proprii, bucurându-se de o largă răspândire (Muntenia, Dobrogea și, chiar, Moldova) și circulând pe aproximativ aceleași structuri sonore:

[17] ,,...melodiile de joc ,,ocazionale'' nu pot fi separate de cele ,,neocazionale'' decât pe baza unui criteriu funcțional, nu însă și din punct de vedere structural'' (Georgescu, Corneliu Dan, *Jocul popular românesc*. București, Editura Muzicală, 1984, pag. 24).

https://biblioteca-digitala.ro

sau

sau

Cum secvențele ceremoniale nu se desfășoară numai direct în jurul unor personaje, distingem și cântece speciale pentru „împodobitul bradului" (Muntenia), „porțile ferecate" („al lăcății" — Bihor) sau care marchează momentele „mesei mari": „când aduce zama" (Banat), „ciorba la masă" (Teleorman), „Zicala verzelor" (Sibiu). Unei funcționalități atât de diferite îi corespunde și o inegalitate valorică, dar unele dintre aceste creații, cum ar fi „cântecul bradului", conservă motive poetico-muzicale semnificative sub aspect documentar:

Interpretarea lăutărească și-a pus amprenta asupra instabilității unor trepte și, poate, asupra sistemului sonor în ansamblul său. Atrag, însă, atenția raporturile între pilonii sonori — plasați pe MI, LA, SI — și încheierile fra-

https://biblioteca-digitala.ro

zelor pe trepte mai puțin obișnuite — sunetele aflate la sextă mare și, respectiv, secundă mică față de fundamentală; întregul mod, în ordine descendentă, este dezvăluit de al treilea rând melodic: mixolidic cu secundă mărită între treptele a doua și a treia (cromatic 2) și cu treapta a șasea mobilă.

Reținem deci că, fără a reprezenta un repertoriu la fel de caracteristic și coerent ca al cântecelor dedicate miresii, celelalte melodii ceremoniale nupțiale înfățișează o mare varietate a structurilor sonore — de la prepentatonii, pentatonii, pentacordii, hexacordii, până la heptacordiile diatonice și cromatice.

ANTOLOGII, CULEGERI ȘI ALTE MATERIALE CONSULTATE

S, CB — Brăiloiu, Constantin, *Nunta în Someș*. București, Societatea Compozitorilor Români, 1941.

B, TB — Brediceanu, Tiberiu, *Melodii populare românești din Banat*. București, Editura muzicală, 1972.

M, TB — Brediceanu, Tiberiu, *170 melodii populare românești din Maramureș*. București, Editura de stat pentru literatură și artă, 1957.

M, PC — Carp, Paula, Alexandru Amzulescu, *Cântece și jocuri din Muscel*. București, Editura muzicală, 1964.

C, GhC — Ciobanu, Gheorghe, *Lăutarii din Clejani*. București, Editura muzicală, 1969.

R, IC — Cocișiu, Ilarion, *Cântece populare românești*. București, Editura muzicală, 1966.

F, EC — Comișel, Emilia, *Folclor muzical*. București, Editura didactică și pedagogică, 1967.

P, EC — Comișel, Emilia, *Antologie folclorică din ținutul Pădurenilor*. București, Editura muzicală, 1964.

V, PD — Delion, Pavel, *Folclor muzical din județul Vaslui*. Vaslui, 1982.

B, GhM — Mihalcea, Gheorghe, *Pe buhaz de mare*. Tulcea, 1980.

B, TM — Mârza, Traian, *Folclor muzical din Bihor*. București, Editura muzicală, 1974.

H, TM — Mârza, Traian, Ilona Szenik, Gheorghe Petrescu, Zamfir Dejeu, Mircea Bejinariu, *Folclor muzical din zona Huedin*. Cluj-Napoca, 1978.

B, EM — Moldoveanu-Nestor, Elisabeta, *Folclor muzical din Buzău*. București, Editura muzicală, 1972.

S, IN — Nicola, Ioan R., *Folclor muzical din Mărginimea Sibiului*. București, Editura muzicală, 1987.

100, Gh. O — Oprea, Gheorghe, *100 melodii populare*. București, Academia de muzică, 1980.

M, GhP — Pop, Gheorghe Gh., *Folclor muzical din zona Maramureș*. Baia Mare, 1982.

A, NU — Ursu, Nicolae, *Cântece și jocuri din Valea Almăjului*. București, Editura muzicală, 1958.

https://biblioteca-digitala.ro

SONOROUS STRUCTURES IN THE WEDDING REPERTOIRE

(Summary)

The most stable songs that have lasted are those related to the main character of the wedding, the bride. However, in the bride's songs there are a great variety of the melodic types — therefore a great variety of the sonorous systems, too — determined by the zonal differentation, the moments when they are performed and the source of interpretation.

Although the oligocordies almost miss as independent systems, they are recognized in the bride's songs only as generative microstructures; on the other hand, the pentacordies, the hexacordies and the pentatonies are abundant.

It is noticed a considerable frequency of the chromatic structures in Muntenia and Moldova, in comparasion with Transilvania, where the diatonic structures are prevalent. The relations between sounds are dominated by the major second, to which the minor second is added; then follow the major and minor tierces that prefer the descending sense and enter fequently the composition of the pentatonic formulae. But the perfect fourths are characteristic and, naturally — the chromatic structuras.

In spite of all the insistent return to certain sounds numbered 3, 2, 6, 4, 7, 8, the melody develops descendingly to certain degrees with a more stable character, situated in the end of the melodic phrases and stangas.— One of these degrees in the fundamental, which appears sometimes only in the final cadence. Also, the cadences contribute to the defining of the system, and sometimes only the end of the phrases. It is significant their arrangement on degrees numbered 5 or 1 (that anticipate a single fundamental) or on 2, sound that can determine an ambignous situation.

In comparison with the bride, the other characters of the wedding are less represented through certain ritual songs. Also, the zonal repartition of the respective ceremonial melodies is unequal and heterogeneous, and some of them constitute local variants of the bride's song. Therefore, without constitute a repertoire as characteristic and coherent as that of the songs dedicated to the bride, the other nuptial ceremonial melodies represent a great variety of the sonorous structures — from the prepentatonies, pentatonies, pentacordies, hexacordies, to the diatonie and chromatic heptacordies.

https://biblioteca-digitala.ro

ZILELE NEFASTE
• *PERSONAJE MALEFICE LEGATE DE UN CULT AL TORSULUI* •

ANTOANETA OLTEANU

Din credinţele păstrate în mentalitatea popoarelor, putem constata existenţa unor organisme iniţiatice feminine în societăţile arhaice, una din activităţile care se desfăşurau în cadrul lor fiind torsul. Vestigii ale acestor practici întâlnim la români, slavi, germani, italieni, turci etc., toate trimiţând la existenţa unui personaj care proteja fetele şi femeile iniţiate şi care veghea ca totul să se desfăşoare conform tradiţiei. La români există mai multe reprezentări legate de această realitate, toate cu aceeaşi funcţie — zilele săptămânii (luni, marţi, miercuri, joi, vineri). Credinţa că anumite zile sunt nefaste a contribuit la perpetuarea acestor mentalităţi (cu precădere fiind vorba de marţi şi joi); de asemenea, şi biserica a avut un cuvânt de spus în această privinţă, prin încercarea de limitare a tuturor acestor interdicţii la ziua de vineri. Cât despre stabilirea unei filiaţii între toate aceste personaje, este probabil ca cel mai vechi dintre ele să fie *joimăriţa* — restricţiile privitoare la această activitate, la tors, în perioada Postului mare, mai precis la Joia mare, fiind destul de frecvente.

CREDINŢE PRIVITOARE LA TORS

Torsul, ca şi alte activităţi cu o deosebită importanţă pentru viaţa locuitorilor societăţilor arhaice, a fost înconjurat de o aură de mister şi magie: pe de o parte revelarea treptată, prin iniţiere, în cadrul unor organizaţii secrete, feminine, a transformării fibrelor naturale, animale sau vegetale, în fire, mai apoi în obiecte (a se vedea *povestea cânepei)*, respectiv practici legate de această activitate, în scopul aplicării ei şi a obţinerii rezultatului dorit. În acelaşi timp, torsului i se atribuiau atât însuşiri benefice, cât şi malefice, fapt care făcea ca „taina" să fie şi mai profundă: nu oricine putea stăpâni acest fenomen, care, dacă era scăpat de sub control, putea avea consecinţe foarte grave pentru viaţa celui ce se încumetase să se folosească de această mare taină fără a fi avizat. Din această perspectivă pot fi explicate zeităţile protectoare ale torsului. În Dahomey, la populaţia fon, *Minona* era zeiţa femeilor. Ea se afla în casa femeilor, acolo unde se realiza torsul. Era, în acelaşi timp, şi protectoarea celor ce se ocupă cu magia (Meletinski, 359). La bulgari există informaţii despre *zlata baba* — cea care le-a învăţat pe femei să toarcă şi să ţească (Afanasiev, 1865—1869, III, 342). În mitologia abhază

REF, tom 40, nr. 3, p. 309—354, Bucureşti, 1995

https://biblioteca-digitala.ro

Eryš era protectoarea țesătoarelor. Înainte de a se apuca de țesut, femeile îi cereau sprijinul, aducând jertfe constând din pâine rituală și, mai apoi, o parte a pânzei țesute, reprezentând ofranda închinată zeiței (Tokarev, 1991—1992, I, 437). Egiptenii cunoșteau două asemenea divinități — *Tait* (t; jt) și *Hedihati* (hdj-h;tj), care supravegheau obținerea țesăturilor speciale (Hedihati) — pentru mumii, dar asigurau și protecția țesătoarelor și, în general, a celor ce purtau pânza (Tait; Tokarev, 1991—1992, II, 485, 587).

Este foarte probabilă existența unui cult special dedicat unor astfel de divinități feminine, care protejau activitățile casnice, în special torsul și țesutul. Elemente disparate ale acestui sistem se mai păstrează încă. În regiunile vestice ale Rusiei și în Bielorusia inițierea fetelor în meșteșugul torsului se făcea când acestea aveau 3—7 ani. Într-o atmosferă solemnă, rituală, inițiatul torcea primul fir, care era mai apoi ars. Cenușa rezultată trebuia înghițită, pentru că ea conferea fetei stăpânirea meșteșugului și calitatea de bună torcătoare (Baiburin, 1991, 263).

Strânsa legătură ce există între tors — viață — timp/destin face posibilă intuirea unor semnificații profunde ale acestui tip de inițiere. Pericolul magic al torsului impunea, evident, numeroase restricții acestei activități, care se desfășura în secret, pe ascuns, cu precădere noaptea. Aceasta și pentru că exista o altă relație, deosebit de importantă, și anume cu *Luna*. Luna era prin excelență consacrată magiei, fiind nu numai timpul propice desfășurării acestor practici oculte, cu drept de viață și de moarte; Luna era și cea care torcea Timpul, ea „țesea" existențele umane. Tot așa și zeițele destinului — Moirele, Parcele, Ursitoarele etc. sunt tot Torcătoare (Eliade, 1991, 294). De fapt, zeitățile selenare sunt cele care au născocit meseria de țesător, cum este cazul divinității feminine egiptene *Neith* (Eliade, 1992, 176). *Išh-Čel*. 'curcubeul', este zeița lunii, dar și protectoarea țesutului, a cunoștințelor medicale și a nașterii (Tokarev, 1991—1992, I, 596). *Bendis*, personificare a Lunii la traco-geți, era înfățișată în ipostază feminină, torcând, acțiune simbolizând firele care unesc, care împletesc viețile, dar și viața însăși (Brătescu, 176).

Femeia care toarce, care țese, trimite, invariabil, la arhetipul divinității feminine supreme, cea care dirija scurgerea timpului, continuitatea generațiilor, nemurirea. În acest fel poate fi explicată și dualitatea principiului feminin în gândirea mitologică, la același nivel personajul fiind atât zeitate, cât și vrăjitoare. Zeița lunară a regenerării și transformării a devenit o vrăjitoare, patroana nopții și a magiei care provoacă distrugeri, având în același timp și puteri regeneratoare și tămăduitoare. În mitologia dahomey zeița destinului, a ghicitului, *Fa (Gbadu)*, era fiica — alteori mama zeiței Minona, zeița femeilor care se ocupau cu torsul (Tokarev, 1991—1992, II, 472). În vechime se spunea că Moirele sunt în strânsă dependență de forțele lunare, după unele surse ele locuind chiar în lună (Eliade, 1992, 177). Tot ca aparținând la altă lume poate fi explicată prezența Joimărițelor în obiceiurile românești de veghere a focului aprins la Joimari, ele fiind un soi de Vestale, de care depindea menținerea sau stingerea flăcării vieții, ca simbol al sufletelor celor plecați (Nițu, 109).

Că torsul era o activitate deosebit de periculoasă o dovedește credința conform căreia torcătoarele trebuiau alungate, pentru ca să nu-și poată pune în practică farmecele, voluntar sau nu, prin acțiunea lor cu puternice conotații magice. În eseul său *Mituri, vise, mistere*, Mircea Eliade spunea:

https://biblioteca-digitala.ro

„Bărbaţii şi zeii lor atacă în timpul nopţii torcătoarele, le distrug munca, le rup suveicile şi instrumentele de ţesut. În alte regiuni, în timpul recluziunii iniţiatice, bătrânele le învaţă pe tinerele fete, odată cu arta torsului, dansurile şi cântecele rituale, feminine... Chiar după ce recluziunea a luat sfârşit, tinerele continuă să se întâlnească în casa unei bătrâne, ca să toarcă împreună. Trebuie să insistăm asupra caracterului ritual al acestei munci feminine: torsul e foarte periculos şi el nu poate fi executat decât în case speciale, numai în anumite perioade şi până la anumite ore; în unele regiuni ale lumii s-a renunţat la tors şi chiar a fost complet uitat din pricina acestui pericol magic pe care-l prezenta" (Eliade, 1991, 295).

Dar dacă torsul reprezenta un pericol în multe credinţe, avem o serie de atestări care subliniază rolul benefic al acestuia, confirmând perpetuarea acestei practici, supusă atâtor tabu-uri.

Importanţa actului ritual al torsului, ca şi a produsului finit, se reduce, în ultimă instanţă, la protecţia împotriva bolilor, a personajelor malefice în general. Astfel, la ucraineni, când un copil este bolnav, mama lui toarce un fir, stând pe prag, fir folosit mai apoi pentru spălarea rituală a copilului bolnav (Miloradovici—1, 179). La români, în Moldova, spune Elena Sevastos, *„de îndată ce văd că femeia stă să piardă /sarcina/, iau un căleap de câlţişori de in, tors de învăţătură de o fetişoară, îl încălzeşte bine la gura vetrii, şi, înfăşând-o pe femeie, o lasă nemişcată la căldură"* (Sevastos, 152). Dacă un copil nu putea să meargă, practicile ruseşti foloseau pentru anularea efectului următorul procedeu: se lega de capul copilului un fuior, şi mama, fără a se folosi de fus, torcea un fir cât se putea de lung şi gros, făcea din el o piedică, pentru a fi prinsă de picioarele copilului. Eliberarea se făcea tăind dintr-o singură mişcare piedica propriu-zisă (Baiburin, 1993, 55).

Accentuarea calităţilor deosebite ale firului prelucrat este dată şi de condiţionarea actantului: puritatea, curăţenia rituală a fetiţei este elementul esenţial, care face posibilă acţiunea benefică a remediului respectiv. O credinţă asemănătoare este întâlnită şi la alte popoare. Pentru tratamentul limbricilor mulţi leagă copiilor fire de tort, făcute de o fetiţă (Puzina, 160). Într-un sat mordvin, în timpul unei epidemii, ţăranii au pus-o pe o fetiţă de 12 ani să toarcă un fir lung, cu care să înconjoare satul, putându-se salva astfel viaţa consătenilor, cercul obţinut în acest fel oprind răspândirea molimei (Râbakov, 1964, 242).

Caracterul pur ritual al acţiunii este dat şi de particularităţile acestui tors: se torcea în Joia mare, înainte de răsăritul soarelui, în noaptea de Sf. Ioan / Drăgaica etc. Firul de tort ritual era obţinut din urzici, in, cânepă etc. Se torcea fie stând pe prag, fără a scoate un cuvânt, răsucind fusul în sens invers, cu mâna stângă sau răsucind firul fără fus. Produsul astfel obţinut era utilizat în diverse tratamente, la ghicit, împotriva deochiului etc. (Gura—Ternovskaia—Tolstaia, 34).

D.K. Zelenin observa la bieloruşi practica torsului / ţesutului unor ştergare rituale, cu precădere în momentul apariţiei unor epizootii. În ocolul vitelor se punea o cruce în zece colţuri, după care începeau să strângă (până la răsăritul soarelui) pânză (cât se putea, fără a încălca limita temporală); după aceea, cu această pânză înconjurau satul, venind la locul unde era crucea, care era împodobită cu respectivul material (Zelenin, 1994, 195). Macedonenii, în timpul epidemiilor şi epizootiilor treceau cu mic cu mare, oameni şi animale, pe sub un brâu ţesut într-o singură noapte (Tolstoi — 2, 1994, 153).

https://biblioteca-digitala.ro

Tot la ei se țesea și „cămașa ciumei". Era făcută, de femei bătrâne și fecioare, din cânepă, toarsă la o răscruce, în tăcere sau vorbind în șoaptă. Pe sub această pânză trebuiau să treacă toți locuitorii satului (Tolstoi—2, 1994, 151). La români, tot pentru strămutarea unei epidemii (ciumă, holeră etc.), se făcea o „cămașă a ciumei" în mod asemănător: *„Se adună femeile, fac o păpușă din zdrențe, în formă de femeie, apoi cu toatele îi fac într-o noapte o ie, care în acea noapte se țese, se coase, se îmbracă păpușa cu ea (...) și o duc la hotare"* (Fochi, 83—84).

O pânză asemănătoare este toarsă și țesută într-o singură noapte la sârbi de două surori gemene, cu nume asemănătoare (Tolstoi—2, 1994, 151). Utilizarea unei astfel de pânze rituale este răspândită pe scară largă la bieloruși: împotriva grindinei, de exemplu, un astfel de ștergar, sfințit, era rupt în fâșii, din el erau scoase toate ațele pentru a putea, cu ajutorul lor, să înconjoare câmpul vizat, protejat împotriva grindinei (Zelenin, 1994, 198).

Totuși, nu este nici o îndoială asupra faptului că o mai mare utilizare o are țesătura rituală sub formă de cămașă. La bulgari și la sârbi o cămașă de acest tip era făcută pentru a trece prin ea (de regulă copiii) „pentru sănătate", mai mult preventiv (Tolstoi—2, 1994, 151, 152).

La sârbi și ucraineni o cămașă asemănătoare era țesută nu numai în timpul epidemiilor. Cum se auzea că va fi război, femeile țeseau într-o singură noapte, în tăcere totală, o cămașă, prin care treceau toți bărbații care mergeau la război. În unele părți fiecare soldat primea o astfel de cămașă pe care trebuia să o poarte în permanență, cât timp se afla pe front (Tolstoi —2, 1994, 151). La bulgari, dacă unei femei îi mureau copiii, se făcea într-o noapte o cămășuță, cu ajutorul căreia copilul aflat în potențial pericol era apărat împotriva morții (idem, 263—264). Rol apotropaic avea o asemenea cămașă (sau brâu) la bieloruși, nu doar în cazul epidemiilor, al pericolului iminent al morții. Pentru a-i vedea pe cei morți, care, se spunea, înviau de Sf. Treime, trebuia să iei puține fire de in, din cele care rămân pe sub pânză când se țese. Dacă te legi cu ele, îi poți vedea foarte ușor pe morți, care vin la biserică în acea zi (Tolstoi—2, 1994, 153).

Ca produs finit, supus mai multor acțiuni, am văzut că pânza — ștergar sau cămașă, brâu etc. — era înzestrată cu diferite calități, în special purificatoare, apotropaice, ea fiind o adevărată barieră împotriva duhurilor necurate. De altfel, tot ca instrumente de protecție contra maleficului se foloseau nu numai produsele finite ale torsului, ci și obiectele de lucru, inventarul propriu-zis era folosit ca o armă de protecție mai ales dacă avea pe el ornamente magice, apotropaice (soarele, capete de cai etc. — Râbakov, 1987, 465; Sébillot, I, 185).

Tot în legătură cu existența ritualului inițiatic poate fi pusă și „povestea cânepei" — un fel de parolă, cu ajutorul căreia persoanele inițiate puteau dovedi ființelor malefice că sunt la curent cu „Marea Taină". Pentru a scăpa de Joimăriță, de exemplu, femeile care nu terminau încă torsul și stăteau sub amenințarea pedepsei cunoscute, puteau scăpa spunând lunga istorie a cânepei: cum a fost semănată, cum a răsărit, a crescut, a fost culeasă, topită, meliță, toarsă, pieptănată, țesută, albită, cusută etc., relevând astfel acest mister, și nu numai pentru a se grăbi, eventual în acest mod, cântatul cocoșilor, pentru a se anihila astfel acțiunea personajului respectiv. O astfel de „poveste" este întâlnită și la ruși (ca exemplificare trimitem la un cântec, probabil de șezătoare, în care fetele povestesc cum au semănat inul, cum

https://biblioteca-digitala.ro

acesta a crescut etc. — Marinescu, 145). Acest tip de relatare este folosit ca modalitate de protecție împotriva multor altor tipuri de spirite malefice: personificarea fenomenelor meteo (la sârbi), a bolilor (la români, indieni), strigoi (români, ruși, ucrainieni etc.).

La macedoneni, sârbi, pentru a scăpa de dureri în piept sau răceală se luau nouă fuse, un cuțit, un vătrai și, agitând aceste obiecte deasupra capului bolnavului, rosteau sau cântau povestea inului sau a cânepei (Tolstoi—2, 1994, 140). Pentru intensificarea rezultatului, textul operațional „prelucrarea inului", a cânepei etc. era însoțit uneori de pantomimă, înfățișându-se toate stadiile prelucrării respectivei plante (a se vedea la ruși, sârbi, bieloruși — Tolstoi—2, 1994, 142—147).

Ajunși aici, trebuie să remarcăm din nou această ambivalență, conturată deseori în cercetarea maleficului, care poate fi surprinsă și de această dată: dacă melița, fusul, piesele componente ale războiului de țesut îl protejează pe om de acțiuni nefaste, ele pot fi folosite și de duhuri (în special, de strigoi — care se bat cu limbile de melță în anumite nopți, sabatice) tocmai din cauza încărcăturii lor magice.

De obicei femeile se pieptănau cu un pieptene de os, dar, în cazul căderii părului sau a unei boli a lui foloseau pieptenele de țesut (Tolstaia—1, 1994, 25). Rușii, în timpul descântecului pentru îndepărtarea durerii din coaste, luau trei fuse, cu care înțepau de trei ori locul dureros (Pavlova—Tolstoi, 13). Vrăjitoarele din Pocuția îi tratau pe copii în caz de deranjament stomacal astfel: puneau pe stomacul copilului un vas înfierbântat, țineau în mână 9 linguri, un ac, un fus, un cuțit și descântau, „scoțând" boala cu lingura, cosând-o cu acul și „torcând-o" cu fusul (ibid.). În general fusul era considerat ca având o puternică încărcătură magică; fiind unul din principalele instrumente utilizate în procesul torsului. Sârbii credeau că nu era bine să lovești un copil cu un fus sau cu mătura, pentru că se spunea că acest gest duce la încetarea procesului de creștere a copilului (Pavlova—Tolstoi, 19).

Când însă este vorba de prelucrarea unei materii vegetale, pe prim plan se situează motivele care trimit la mitul de bază despre zeitatea care moare și învie periodic, în varianta „povestea/chinurile cânepei", ale inului, pâinii etc.

O putere magică deosebită are nu numai cânepa, ci și inul, macul. Se crede, astfel, că aceste plante se află sub directa stăpânire a forțelor supranaturale (mai ales macul, cânepa, care posedă și puternice proprietăți narcotice — Bernștam, 241—242). Macul este folosit, la rându-i, în multe ritualuri cu funcție apotropaică. Rușii lipoveni poartă în permanență asupra lor un săculeț cu diverse plante protectoare printre care se află și semințe de mac. Împotriva vrăjitoarelor, a strigoilor, se presară în casă, în grajd etc. boabe de mac (la români, ruși, ruși lipoveni, ucraineni, cașubi etc.). Se crede că strigoiul nu poate acționa până nu termină de numărat toate semințele de mac (din nou remarcăm dualitatea semnificației — astfel se marchează trecerea timpului, grăbindu-se cântatul cocoșilor; de asemenea, imposibilitatea de a număra toate semințele — fapt ce-l înzestrează cu sporite puteri). O capsulă de mac poate sluji ca talisman, care-i apără pe tinerii căsătoriți de farmecele vrăjitorilor; oricât de puternic ar fi fermecătorul, el nu poate *ști* numărul semințelor de mac din capsulă și, deci, nu poate avea nici o putere asupra omului respectiv (Zelenin, 1994, 206). O legătură nemijlocită între mac și lumea demonicului este surprinsă într-o credință cașubă: florile de mac din

https://biblioteca-digitala.ro

lanul de secară, grâu etc. sunt copii, prefăcuți astfel de duhurile câmpurilor, pentru a-i pedepsi că au stricat spice (Sudnik--Țivian, 101). Originea demonică este subliniată și în unele cântece de joc despre mac, din folclorul lituanian și bielorus, care reproduc toate etapele vieții macului, de la semănat până la folosirea lui în scopuri culinare, așa cum se întâmplă și în povestirile despre chinurile cânepei (idem, 102—103). În cazul bolilor sau epizootiilor animalele erau acoperite cu mac (Juravlev, 90). Moașelor (văzute ca personaje demonice, pentru că se crede că pot asigura legătura dintre cele două lumi — a realului și supranaturalului) li se punea în mormânt un băț și un săculeț cu mac, pentru a se putea apăra pe lumea cealaltă de copiii pe care ele i-au adus pe lume (Baiburin, 1993, 111). Când se insistă asupra originii sale vegetale, se reiterează mitul despre moartea și învierea respectivei plante; în acest sens macul este folosit și ca simbol al fertilității: tinerii căsătoriți purtau mac în încălțăminte, în buzunare etc. (Baiburin, 1993, 40; Zelenin, 1994, 206). De asemenea, macul era un element important al alimentației rituale, mai ales fiind nelipsit din compoziția fierturii de cereale de la Crăciun (alături de ciuperci, orz, secară, cânepă — Sudnik—Țivian, 101). Bielorușii făceau, la Sf. Varvara (4/17 decembrie) „varenniki-"—plăcinte cu mac, pentru ca vitelor să le meargă bine (Tolstoi—1, 27). La ruși, în ziua de marți din Săptămâna Patimilor, se făcea ritualul pregătirii unui suc din semințe de in și cânepă, pe care-l dădeau să bea animalelor, preventiv, pentru a nu se îmbolnăvi (Tolstaia—2, 33).

Dar semințele de in și cânepă erau folosite nu numai ca mijloace apotropaice. Semințe de cânepă sau in erau aruncate în fântână pentru a invoca ploaia, practică răspândită la ucraineni (Tolstoi, N. I. —Tolstaia, S.M , 1978, 102). Rușii spuneau că, dacă un copil nu putea să meargă, trebuia luat de mână și dus în câmp, fiecare pas presărându-i-se cu semințe de cânepă (Baiburin, 1991, 260). Și încă o conexiune interesantă: kikimora — un personaj binecunoscut al memoratelor rusești, este legat etimologic de această plantă — în limba lituaniană *kiki* înseamnă 'cânepă' (Kastorski, 179).

Practicile oraculare care foloseau ca principal element semințe de in sau cânepă erau des întâlnite la români, ruși, ucraineni, slovaci. La ucraineni, de Sf. Andrei fetele luau un pumn de semințe de cânepă cu care ieșeau în curte, pe care o înconjurau de trei ori, le semănau, le grăpau cu cămașa, zicând: *„Eu, Sf. Andrei,/ Semăn cânepă. / Dă, Doamne, / să știu / Cu cine mă voi mărita"* (Markevici, 65). La scurt timp fata îl va visa pe ursit. O altă practică, utilizată tot în ajunul Sf. Andrei, uneori în ajunul Anului Nou, presupunea următoarele: se lua un pumn de semințe de cânepă și, pe ascuns, pentru a nu fi văzut de cineva, înainte de răsăritul soarelui, se legau într-un colț al cămășii și se purtau de către practicant toată ziua. Seara ele sunt semănate, acoperite cu pământ, grăpate cu cămașa, după care se spune: *„Cine-mi este ursit să vină la mine, să ia semințele de cânepă"*. Ursitul va veni cu siguranță noaptea și va dezgropa cânepa (ibid.). În ajunul Sf. Vasile sau al Bobotezei romăncele luau *„tort de învățătură, sau din fuiorul de la cruce, îl pun în trei pentru o feștilă pe care întind apoi o lumânărică de ceară. Nu mănâncă nimic toată ziua, seara înainte de culcare aprind lumânărica, se închină, bat metănii, bucățica de lumânare ce a mai rămas o pun sub cap, și apoi, culcându-se în somn își văd ursitul"* (Marian, 1994, I, 142). O altă practică oraculară se desfășoară astfel: *„Altele se duc cu ochii închiși din casă, se duc astfel până la trunchi și acolo seamănă puțină sămânță de cânepă. După ce au semănat, se*

https://biblioteca-digitala.ro

dezbracă de straie și, începând a grăpa cu acestea cânepa semănată, rostesc următoarele cuvinte: Cum nu poate crește / Cânepa în acest loc, / Așa să n-aibă acela / Ce are să mă ia / Stare / Și alinare, / Ci să vie / Să mă ia de soție!" (Marian, 1994, I, 101).

INTERDICȚII REFERITOARE LA TORS

Supuse tabu-ului, unor practici și credințe deosebite, erau și activitățile de prelucrare a cânepei sau/și inului, începând cu treieratul, topitul, meliatul, dărăcitul etc. Activitățile respective se desfășurau pe fondul unor măsuri de protecție deosebite, ce cuprindeau încadrarea într-o perioadă temporală bine stabilită, detaliată pe zile și ore, în spații speciale, munca desfășurându-se sub semnul protecției și prin decorarea uneltelor respective cu simboluri apotropaice solare, ale fertilității etc. Toate aceste măsuri erau luate atât pentru protecția femeilor care se ocupau cu prelucrarea firelor, dar și pentru a feri, a purifica inul sau cânepa de posibile influențe malefice, receptate ca urmare a acțiunii unor farmece (Râbakov, 1987, 508).

Interdicțiile referitoare la tors (în general — de prelucrare a fibrelor, animale sau vegetale), pot fi clasificate în mai multe categorii: a) *referitoare la tors în general;* b) *referitoare la spații sacre;* c) *referitoare la timpul sacru* (în cadrul unei zile sau în legătură cu zile ale săptămânii, sărbători calendaristice etc.); d) *ca urmare a realizării unui exces, a depășirii unei limite.*

a) **Interdicții referitoare la tors.** Încălcarea unor tabu-uri legate de activitatea propriu-zisă a torsului atrage după sine neplăceri considerabile. La baza acestui proces stă magia imitativă, cea care acționează prin sublinierea similitudinilor dintre cele două planuri — ale realului, umanului, respectiv al supranaturalului, sacrului. În mai multe regiuni din vechea Italie, femeilor le era interzis prin lege să toarcă în timp ce umblau pe drumurile principale sau să poarte fusele la vedere, crezându-se că o asemenea comportare vătăma recoltele. Ideea era, probabil, că răsucirea fusului ar face să se răsucească tulpinile grâului, împiedicându-le să crească drept (Afanasiev, 1865—1869, I, 49). De asemenea, la huțulii din Carpați soția unui vânător nu torcea niciodată când soțul ei era plecat la vânătoare, căci vânatul s-ar fi răsucit ca un fus, iar vânătorul n-ar fi reușit să-l lovească (idem, p. 48). La popoarele aino din Sahalin o femeie însărcinată nu trebuia să toarcă, nici să împletească frânghii în ultimile două luni înaintea nașterii, deoarece și intestinele copilului s-ar fi încurcat (ibid., p. 49). Bazându-se pe aceleași principii, acest motiv este întâlnit și în cazul altor interdicții, în care, de astă dată, cauza este mai puțin explicită: *„Dacă intră într-o prăvălie vreo femeie torcând, nu se va mai face în acea zi vânzare în acea prăvălie, fiind furca piază-rea"* (Ioneanu, 64). Tot la români se spune: *„când iese înaintea unui bărbat vreo femeie cu furca torcând, sau de se duce cu furca la niscaiva muncitori care lucrează pe câmp, în acea zi le va merge acelor lucrători rău, vor da de pagubă, fiind furca cobitoare rea"* (Candrea, 1928, 13).

Inventarul casnic folosit pentru practicile legate de prelucrarea fibrelor textile trebuia utilizat conform prescripțiilor canonizate de tradiție. Când se țesea, urzeala nu trebuia lăsată peste noapte în casă, nu trebuia să treci peste / pe sub ea, deoarece, în caz contrar, ar fi continuat urzeala dracii, sau ar fi încurcat-o; urzeala devenind impură, ar fi murit cel ce purta haine

https://biblioteca-digitala.ro

făcute din acea pânză. De asemenea, familia respectivă ar fi suferit de insomnie, oile n-ar mai fi avut lână, nou-născutul ar fi fost sugrumat la naștere, prin înfășurarea în cordonul ombilical etc. (Gura—Ternovskaia—Tolstaia, 33). Când femeile se așezau la lucru trebuiau să se purifice: mai întâi se spălau, apoi se închinau, după care se apucau de tors. Încheierea lucrului la sfârșitul zilei presupunea asigurarea inventarului pe timpul nopții, prin rugăciuni și binecuvântarea lui. În caz contrar, lucrul era continuat (și, astfel, marcat negativ) de diverse personaje malefice: *„Am venit odată de la o șezătoare, am mâncat și m-am culcat pe laviță. Aud cum învârtea cineva fusul. Și se mai vedea și o flacără mică, albăstruie. M-am sculat, m-am uitat mai bine — totul dispăruse. A doua zi dimineață întreb: — Cine a tors azi-noapte? — Nimeni. — Ia vedeți, a cui furcă a fost folosită? S-au uitat și au găsit un fus făcut praf. Asta-i. Nu au blagoslovit fusul peste noapte"* (Șumov-Prejențeva, nr. 66, 39).

b) **Obligativitatea torsului în spații sacre.** Din cauza puternicei încărcături magice a torsului, acest act trebuia să se realizeze *doar* în spații special amenajate. Prelucrarea firelor, torsul lor, se făcea, la unele popoare, în afara spațiului locuit, în văi sau magazii, în case părăsite, pe malul apei sau în pădure. Din această cauză construcțiile erau înconjurate de o aură de taină, incendiile, alte evenimente neobișnuite ce aveau loc acolo contribuind mai mult la perpetuarea spaimei față de ele. Ca locuri necurate, locuri de trecere, liminale, aici se realiza, în ajunul marilor sărbători, practica ghicitului, se desfășurau clăcile, șezătorile, la care se cânta, se dansa, se povestea, în special despre prelucrarea fibrelor vegetale („povestea cânepei" narată în versuri sau în proză aparține acestui gen de activități), aici veneau și mascații și, nu de puține ori, musafiri nepoftiți erau și personaje supranaturale, malefice, legate de tors *(Joimărița, Marțolea, Sf. Vineri, draci* etc.) sau de mediul în care era amplasată construcția (duhuri ale pădurii, ale casei, ale aerului). În multe regiuni șezătorile, alături de alte activități feminine din această categorie, se desfășurau chiar în sat, în locuințele sătenilor. De regulă oamenii se fereau să pună la dispoziția tinerilor casa, pentru că se credea că, drept urmare a acestei concesii, ea va fi impură timp de trei ani (Gromăko, 431).

Desfășurarea practicii în afara spațiului consacrat atrăgea după sine urmări nedorite. Sub incidența unei legi rurale strict respectate la romani, femeia nu avea voie să umble pe drum torcând sau ținând furca la vedere, pentru a nu influența negativ semănăturile (Candrea, 1928, 13). Și românii au multe credințe în această privință: *„Să nu torci în moară, că se sparg pietrele"* (Gorovei, 192). *„Nu se toarce cu furca lângă o fântână care se face, căci se răsucește izvorul și seacă fântâna (...). În casa ginerelui și a miresei să nu se toarcă, căci se întorc vorbele. Să nu torci pe-afară și prin grădină că bate piatra"* (Candrea, 1933, I, 30—31). Ca și activitățile supuse tabu-ului, de la punctul precedent, și acestea au la bază practicile magiei imitative, accentul punându-se de această dată pe locul impropriu acțiunii, marcat la rându-i de accentuate conotații cosmogonice. Este vorba de o cosmogonie originară. Supuse tabu-ului respectiv sunt toate începuturile, pentru a nu se desfășura sub semnul fatidicului și a grăbi astfel deznodământul firesc. În Italia (Abruzzi) se zice: *„Vai de femeia care ar intra cu furca torcând în casa în care se află un bolnav! Poate cel mult să lase furca în odaia de alături"* (Candrea, 1928, 14). Trimiterea pe care o face I. A. Candrea la zeițățile destinului nu este deloc întâmplătoare: „Să aibă vreo legătură cu furca pe care o ținea ursitoarea Clotho", cea care curma firul vieții oamenilor? (ibid.).

https://biblioteca-digitala.ro

c) **Interdicţii referitoare la timpul sacru.** Cea mai mare parte a interdicţiilor referitoare la tors se referă, însă, la timpul în care se poate toarce sau nu. În funcţie de acest moment, tabu-urile se referă la intervale temporale favorabile sau nefavorabile: a) *în cadrul opoziţiei zi—noapte;* b) *în cadrul zilelor săptămânii;* c) *în cadrul sărbătorilor calendaristice.* În esenţă, toate aceste subdiviziuni se reduc la opoziţia fundamentală pe care se bazează întreaga gândire mitologică tradiţională, relaţia *sacru—profan.*

Opoziţia *zi—noapte*, punând în evidenţă *noaptea* ca timp sacru în o serie de practici rituale, se actualizează pentru mai multe tipuri de personaje mitologice: *vârcolaci, ursitoare, duhuri ale casei* care au rol oracular. În general noaptea este, prin excelenţă, timpul de activitate a forţelor supranaturale. Pentru distincţia făcută de noi, *noaptea* reprezintă *orice* timp de desfăşurare pentru respectivele *personaje, timp nedeterminat, în afara sărbătorilor calendaristice sau a unor zile ale săptămânii*, care reprezintă un *timp determinat, individualizat.*

Conform credinţelor româneşti, *vârcolacii „se fac din copiii nebotezaţi, din părinţii necununaţi, ori se fac din văzduh, numai din* **cauză că tore femeile fără lumânare noaptea** *mai ales la miezul nopţii, pentru ca să facă vrăji cu firul tors astfel. Pe acele fire stau vârcolacii şi acele fire se fac de la sine în calea unui vârcolac. Cât timp aceste fire nu se rup, vârcolacii rezemati de ele sunt puternici şi merg încotro vor; atunci ei atacă corpurile cereşti şi le rup cu dinţii"* (Olinescu, 453, subl. noastră — A. O.).

Ursitoarele, ca purtătoare ale destinului, făceau legătura cu cele două lumi. Ca momente ale trecerii amintim, pe lângă timp — noapte, miezul nopţii primei sau a celei de-a treia zile de la naşterea copilului, şi prezenţa spaţiului sacru aflat în strânsă legătură cu acestea: pe *horn* se făcea intrarea şi ieşirea din casă, alteori chiar urarea (acesta fiind un spaţiu de trecere consacrat, întâlnit şi în cazul altor ritualuri).

Din categoria spiritelor protectoare ale casei, cu precădere din cele antropomorfe, întâlnite la slavii de răsărit, *domovoj, kikimora*, se încadrează în această categorie. Prin apariţiile lor intempestive, aceste personaje prevestesc, cel mai adesea, nenorociri. *Domovoj* este văzut foarte rar şi prezenţa lui este recepţionată ca un semn rău. El mai poate face cunoscut destinul şi prin contactul nemijlocit cu persoana căreia îi transmite mesajul: *„Într-o seară l-am visat pe duhul casei, care avea nişte labe mari, păroase şi mă apăsa, mă apăsa într-una. La început am spus o rugăciune, dar apoi am început să-l înjur, numai aşa poţi să scapi de el. Şi avea o mână lungă, lungă, plină de păr. Asta era un semn rău. După asta s-a spânzurat ginerele meu"* (Şumov—Prejenţeva, Nr. 92, 49—50). Previziunile duhului pot fi subliniate şi de caracterul lor, marcat exterior prin culori deosebite: *„Domovoj poate să fie şi bun, şi rău. Dacă se arată în alb — e semn rău, — în roşu — e semn bun. Un om de la noi mergea către casă, când a văzut, pe un pod, nişte omuleţi roşii. După aceea a găsit bani mulţi"* (idem, Nr. 110, 58). Această ultimă menţiune reprezintă o contaminare cu un personaj, *duhul banilor, al comorii*, care i se arată viitorului posesor. Prin faptul că, totuşi, omului îi este destinată anterior o comoară, aceste duhuri sunt, într-un fel, o variantă a norocului personificat, a soartei cu pronunţate caracteristici benefice (de tipul *Piaza bună — Piaza rea, Dolja-Nedolja, Sreča — Nesreča).*

Un personaj enigmatic, asemănător vechilor zeităţi ale destinului, este *kikimora*. Ea este, la ruşi, un subtip al duhului casei, având puternice

https://biblioteca-digitala.ro

caracteristici oraculare. Spre deosebire de ursitoare, ea apare atunci când prevestește un necaz, o nenorocire, nefiind legată de prezența nou-născutului. Și ea seamănă mai mult cu ultima dintre Parce, aceea care taie firul vieții: *„Cine o vede stând în casă, noaptea, cu furca în mână — e semn că în casa respectivă va muri cineva"* (Șumov—Prejențeva, Nr. 218, 122).

Se spune, de asemenea, că nu-i bine *„să torci pe lună, că o mănâncă vârcolacii"* (Gorovei, 168). Și anumite zile ale săptămânii se circumscriu credințelor în existența acestor personaje: *„Când se întunecă luna, o mănâncă vârcolacii, de aceea o mănâncă, că nu-i slobod* **a toarce luni dimineața, până-a răsări soarele**" (Scurtu, 167 — subl. ns. A. O.). Și marți seara se supune acelorași interdicții (Gorovei, 186). Inul, lâna și cânepa nu trebuiau toarse sau prelucrate nici în zilele de miercuri, vineri, duminică. În caz contrar femeile orbeau, erau înțepate cu fusul pe lumea cealaltă, oilor nu le mergea bine, fânul era trăznit, se năștea copii și animale monstruoase etc. (Miloradovici, 376; Gura—Ternovskaia—Tolstaia, 32).

Cele mai reprezentative, sunt, însă, personajele legate de un timp determinat — este vorba de personificarea zilelor săptămânii *(Marțolea, Joimărița, Sf. Vineri)*, a unor sărbători importante, a postului *(frau Holle, Gertrude* etc.), duhul casei *(dvorovik, ovinnik, bannik)* — în ipostaza sa de mesager al destinului în practicile rituale oraculare care se desfășoară în preajma marilor sărbători (Sf. Andrei, Crăciun, Anul Nou, Sf. Vasile).

Din cauza diviziunii muncii, prima mare barieră temporală în calea practicării activităților feminine „de iarnă" (prelucratul firelor, torsul etc.) a fost, bineînțeles, începutul lucrărilor câmpului, la care trebuia să participe și femeia. Această graniță a fost fixată aproximativ în jurul Paștelui — de la denumirea de *Joia mare* venind și numele unuia dintre personajele foarte răspândite la români — *Joimărița*. Toamna, când începea sezonul activităților casnice, era și începutul anului gospodăresc — data de 14/28 octombrie — Sf. Paraschiva — marcând începutul lucrărilor de meliță și scărmănat în, cânepă etc. (Kalinski, 221). În perioada sărbătorilor de iarnă (de la Crăciun la Bobotează) se suspendau toate aceste activități, ele urmând să fie reluate mai apoi în perioada de la Bobotează la Lăsatul secului. Șezătorile se țineau și în perioadele interzise, dar atunci nu se putea toarce. Acesta este un aspect mai târziu al acestor forme de desfășurare a activităților respective. După cum am mai amintit, șezătorile, locul predilect în care se realiza torsul, erau o formă inițiatică, în care tinerele fete erau învățate să toarcă, punându-se sub protecția unei persoane în vârstă, cunoscătoare, într-un loc ferit de primejdii. Mai târziu și-au făcut apariția și bărbații, tinerii, odată cu pierderea treptată a caracterului ritual al întâlnirilor.

Lăsatul secului, ca perioadă centrală, de maximă activizare a interdicțiilor acestor activități, este marcat corespunzător la ruși, cehi, slovaci, luzacieni (Puzina, 154; Grațianskaia, 221; Kașuba, 239). Firele toarse în această săptămână vor fi mâncate de șoareci (Puzina, 154). Tot la ruși, la 26 martie (stil vechi), se încheia torsul. Dacă, totuși, va fi continuat și după această dată, efortul făcut va fi zadarnic: nu vei avea spor, nu-ți va prii lucrul (Sannikova, 41). Cehii au ca punct de reper ziua de 5 februarie (Sf. Hata), în care nu trebuie să torci, să mături, să faci patul. În caz contrar casa va fi năpădită de șerpi (Grațianskaia, 221). De la Paște până la Sf. Gheorghe nu se țese, iar din ziua celor 40 de mucenici până la Paște nu se urzește (Derjavin, 122). Se interzice topitul cânepei din primăvară până pe 9 mai (Sf. Nicolae), chiar până la Înăl-

https://biblioteca-digitala.ro

țare, iar toamna, de la Sf. Maria (8 septembrie), până la Înălțare (14 septembrie) — pentru a fi feriți de înec (Miloradovici — 1, 250). Românii spun că până la vremea fânului femeile n-au voie să meargă cu furca în brâu torcând, că va bate piatra (Gorovei, 128). La bulgari interdicțiile privitoare la tors, țesut (dar și la cusut, croit, dărăcit, împletit etc.) sunt în vigoare la Zilele lupului — 3, 7 sau 10 zile, începând cu 11 noiembrie (stil vechi), pentru ca lupii să nu facă ravagii (cf. și credințele despre activitatea nefastă a vârcolacilor). Interdicția rituală mai era în legătură și cu solstițiul de iarnă, când se interzicea folosirea vârtelniței pentru a nu influența negativ activitatea solară (Tolstoi N. I., Tolstaia, S. M., 1983, 10—11; Eliade, 1992, 148). La slavii de sud, în perioada sărbătorilor de iarnă se sistau, de asemenea, aceste ocupații. Femeile care nu respectau aceste interdicții erau pedepsite de *karakonğiuly* — arătări pe jumătate oameni-jumătate animale (Tolstaia, 27). La sârbi, bulgari, români, în ziua Sf. Toader, mai precis în săptămâna consacrată acestuia, își făceau apariția niște cai invizibili, șchiopi, care îi atacau pe toți cei care au lucrat în acea săptămână (Tolstoi, 1990, 103—105).

d) **Interdicții care vizează evitarea unui exces.** Pedepsirea unui exces aflat în directă legătură cu torsul este întâlnit în legendele etiologice, aparținând mai multor popoare, care explică originea *nevăstuicii*. În credințele mitologice acest animal este o prezență enigmatică, în sensul că, de foarte multe ori, apare pe post de *duh al casei*, având toate funcțiile caracteristice acestui tip de personaje (împletește coamele cailor, îi călărește noaptea, lăsându-i plini de spumă, poate acționa negativ —ca și șarpele sau rândunica— asupra cantității și calității laptelui vitelor, umplându-l de sânge etc.).

Românii spun că nevăstuica a fost o femeie căreia nu-i plăcea să toarcă. Drept pedeapsă a fost transformată în acest animal. Astfel se explică și practicile de izgonire a ei, prin punerea în preajma casei a unui fus sau a unei furci cu cârlți, de care ea fuge (Mușlea—Bîrlea, 281—282). Bulgarii cred că în nevăstuică a fost prefăcută o fată care torcea neîncetat. Pentru a stopa această activitate, desfășurată într-un ritm neobișnuit (este vorba tot de un exces), ea a primit această înfățișare. Pentru izgonirea ei se pune, tot ca la români, o furcă cu caier de in sau cânepă și un fus. Credința este întâlnită și la greci, albanezi, italieni, la saxonii din Transilvania (Gura, 125—126).

PERSONAJE MITOLOGICE MALEFICE LEGATE DE TORS

Personajele malefice care sunt caracterizate prin practicarea acestei activități — tors, țesut — sunt numeroase. Astfel, torc *duhuri ale apei* (la ruși, francezi, ucraineni, polonezi, germani), *duhuri ale casei* (ruși, francezi, udmurți, komi zârieni), *vrăjitoare* (francezi, germani), *dracul* (englezi), *duhuri ale aerului* (sârbi, lituanieni, germani, englezi, islandezi, scoțieni, chinezi), *spirite ale torsului* (români, italieni, ruși, ucraineni, sârbi, lituanieni, germani, islandezi, turco-tătari), *duhuri ale muntelui* (români, danezi, islandezi), *personificări ale bolilor* (români), *ale destinului* (români, bulgari, sârbi luzacieni, lituanieni, germani, norvegieni, greci), *duhuri ale nopții* (ruși), *ale pădurii* (ucraineni). O altă serie de personaje țese: *duhuri ale apei* (la coreeni), *ale casei* (ruși, bieloruși), *ale torsului*, (lituanieni), *ale pădurii* (ucraineni).

Prezența acestor activități specifice la personajele supranaturale poate fi explicată, pe de o parte, ca fiind un element de umanizare a acestora, atri-

https://biblioteca-digitala.ro

buindu-li-se nu numai înfățișare, trăsături umane, ci și activități caracteristice. Pe de altă parte, însă, personajele malefice respective pot fi interpretate în aceeași cheie, ca reprezentante autentice ale sacrului, ale supranaturalului, ele fiind de această dată Torcătoarele, Țesătoarele mitice, deținătoarele secretelor acestor ocupații. La francezi, *gobelinii* sunt un fel de spiriduși domestici, care stau ascunși în casă sub obiecte de lemn. Se spune că numele lor se datorează manufacturii gobelinilor. La origine acești spiriduși îi ajutau pe oameni, pe muncitorii din ateliere, îi învățau arta de a coase cele mai frumoase pânze (Buslaev, 134). Asemenea depozitare erau la ruși alte personaje — este vorba de *poludnicy* (întâlnite și la alte popoare slave). Deși duhuri ale amiezei, ale câmpurilor (poate, inițial, apăreau doar în culturile de in, cânepă), ele îi acostează pe cei ce sunt prinși pe câmp lucrând la vremea amiezei și îi întreabă cum se prelucrează și cum se toarce inul. Cei care nu cunosc aceste informații sunt pedepsiți, sucindu-li-se gâtul (Sannikova, 29).

Personajele mitologice puteau stăpâni aceste meșteșuguri, așa cum am arătat, dar, în același timp, performarea lor sau utilizarea unor obiecte folosite în acest proces putea să le țină la distanță, să le contracareze efectele malefice. Bulgarii puneau în leagănul copilului un fus, pentru a-l feri de deochi sau de acțiunea nefastă a forțelor necurate (Pavlova—Tolstoi, 13). La sârbi vrăjitoarea folosea, pentru a zbura la sabat, sulul de urzeală sau un fus (Slașciov, 83). Același personaj putea dăuna tuturor vacilor din sat, dacă înconjura ocolul vitelor cu o sfoară de cânepă, atunci când animalele plecau la pășune (Sumțov, 600). La sârbi imediat după naștere se agăța la horn un fus, de care se prindea un cățel de usturoi, pentru ca nou-născutul să fie ferit de farmecele vrăjitoarelor (Pavlova—Tolstoi, 14). Dualismul actului ritual, al simbolicii obiectului se explică, pe de o parte, prin apartenența personajului la categoria originarului, el fiind cel care i-a învățat pe oameni meșteșugul. Dar aceștia, la rândul lor, dobândind cunoașterea, devenind, la rându-le, buni țesători, torcători etc., *știind tot*, se pot folosi de inventarul respectiv pentru a izgoni maleficul, căruia i se amintește astfel, aluziv, că respectiva persoană este la curent cu marile taine, că este inițiată. De multe ori, pentru *a îmbuna* (și nu a goni) o astfel de ființă, i se aduceau variate ofrande, care sugerau apartenența acestora la categoriile sus-menționate. Rușii, sârbii lăsau rusalcelor, samovilelor, în apropierea izvoarelor, bucăți de pânză, caiere etc. (Vinogradova—Tolstaia, 35). La cehi se coceau plăcinte rituale pentru vindecarea frigurilor. Fetele bolnave de friguri trebuiau să înconjoare în fugă un iaz, aruncând în el succesiv o bucățică de pâine, un fus, o mână de in, obiecte care trebuiau să rețină duhul bolii în locuința lui subacvatică (Pavlova—Tolstoi, 13). Pe aceeași linie, de deținătoare a Adevărului, a cunoștințelor supreme, se conturează și imaginea unora dintre aceste personaje ca agenți ai destinului, care modelează existențele umane torcând, răsucind firul vieții.

Astfel poate fi făcută apropierea dintre personajele mitologice *duhuri ale casei*, respectiv de agenți specializați ai soartei, ai destinului. Personajele din aceste clase se pot reduce, în ultimă instanță, la o mai veche reprezentare, a unei zeități protectoare, cea care dădea viața și o menținea, cea care, conform unor reguli numai de ea știute, împărțea oamenilor norocul și necazul, bunăstarea și sărăcia.

În ceea ce privește apropierea de arhetip, mai relevante sunt personajele care s-au grupat în categoria de *zeități ale destinului (ursitoare, moire, parce, piaza bună, piaza rea, ceasul bun, ceasul rău* etc.), care, deși acționează

https://biblioteca-digitala.ro

individual, influențând fiecare destin în parte, nu își restrâng aria de activitate doar la reprezentanții unei familii, unui neam, unui popor, având în subordine întreaga omenire. Deosebirile de nume, înfățișare etc. sunt invariante nerelevante, esența funcțiilor lor fiind general valabile.

Spiritele casei se înscriu în aceeași direcție, având, însă, dacă nu origine, acțiune diferită. Mai târziu, diferitele aspecte, domenii de activitate ale Marii Zeițe au dezvoltat fiecare personaje specifice — personificare a cultului focului, vetrei, strămoșilor, care aveau, datorită statutului lor supranatural, acces la Marile Taine, putându-se face mesageri ai destinului. Dar dacă Ursitoarele, Moirele, Parcele etc. *instituiau* destinul, ele fiind înzestrate cu funcții demiurgice, *duhurile casei* jucau rolul unor *mesageri*, unor *duhuri protectoare*, care îl însoțesc pe om pe tot parcursul vieții. Legătura lor cu cealaltă lume este subliniată și de prezența *vetrei*, ca spațiu sacru, cadru al hierofaniei, dar și ca zonă de trecere, de contact. De aceea duhurile amplasate pe vatră sunt cele care prevestesc viitorul. Și fizic duhurile casei își revendică apartenența la lumea morților, de cele mai multe ori acest protector fiind unul din strămoși, fiecare persoană care a decedat în acea locuință devenind duh protector. Prevestirile se realizează fie prin presarea subiectului, atingerea acestuia cu labele păroase ale *domovoj*-ului (abundența părului este un semn de apartenență la nonuman, nonsocial), sau cu degetele. Dacă degetele sunt reci — e semn rău, din nou ca marcă a lumii morților — gestul este interpretat ca o intruziune nefastă a morții, cu tot ce presupune ea, în viața omului. Vatra, ca punct de trecere, ca loc de graniță, este unul din elementele centrale ale ritualurilor de inițiere. Una din ultimele probe pe care trebuia să le treacă vrăjitorul consta în intrarea în gura monstrului de foc, care ieșea din vatră (Șumov – Prejențeva, 9).

Legătura dintre aceste două categorii de personaje și cele consacrate torsului se realizează la nivelul metaforei originare, care identifică viața cu un fir de ață. Românii cred că dacă dai cuiva un ac cu ață în el, îți dai zilele (Gorovei, 1). Evencii reprezintă destinul ca pe un fir de ață invizibil, care pornește din creștetul omului și ajunge în lumea superioară, în care trăiește divinitatea supremă, care, uneori, are numele *Main* 'soarta'. Ruperea firului înseamnă moarte (Tokarev, 1991—1992, II, 472). La nganasani ața destinului sau ața vieții este identificată cu razele de soare; ruperea firului este produsă de Lună, în general asociată cu moartea (idem). De aici și până la reprezentările „toarcerii", prelucrării, modelării firului vieții nu a fost decât un pas. Și pentru că torsul însemna atât de mult pentru viața oamenilor, orice greșeală făcută în practicarea meșteșugului, pe pământ, putea atrage după sine erori ireparabile în plan celest, prin „ruperea", „înnodarea", „încurcarea" firelor vieții. De aceea grija cu care se practica, se învăța acest meșteșug era deosebit de mare, necesitând pregătiri speciale, rituri de îmbunare a divinităților care dețineau controlul torsului.

PERSONAJE CU FUNCȚII PUNITIVE

Personajele mitologice specializate, aflate în strânsă legătură cu respectarea tabu-urilor privitoare la ocupațiile casnice, cu precădere feminine, sunt caracterizate ca ipostaziind o funcție, dominantă, care le diferențiază de alte tipuri de spirite malefice. Este vorba de caracterul lor „justițiar",

https://biblioteca-digitala.ro

ele pedepsindu-i pe cei ce încalcă interdicțiile legate de tors, interdicții care accentuează depășirea barierei temporale, pătrunderea în timpul sacru. Astfel, în funcție de ipostazele timpului sacru, avem: a) *personificări ale zilelor săptămânii*; b) *personificări ale unor sărbători calendaristice marcate de existența tabu-ului asupra torsului*; c) *personaje mitologice nespecializate* (funcția punitivă nu e dominantă).

Tradiția populară referitoare la spiritele malefice, personificări ale unor momente liminale, deosebit de importante în direcția respectării tabu-ului instituit este deosebit de bogată. La germani *Weihnachtsmann, Frau Fasten* — sunt personificări ale sărbătorilor (Sannikova, 45) ca și *Sviatka, Sviatoša* la ruși, care acționează între Crăciun și Bobotează. La români *Înățoarea* era un duh mai puțin întâlnit — o femeie urâtă și lacomă, care mânca oameni, pedepsindu-i că nu au serbat ziua Ignatului (20 decembrie — Pamfile, 1916, 126). Din aceeași categorie fac parte și *Baba Korizma* — la sârbi — personificarea Postului mare, o bătrână uscățivă și înaltă, îmbrăcată în negru. Intra în casele oamenilor care nu au respectat prescripțiile postului, iar pe copiii neascultători îi lua cu ea, ducându-i într-o peșteră.

La români personificarea zilelor săptămânii cunoaște o frecvență deosebită, fiind axată în special pe sublinierea caracterelor malefice. Doar *Sf. Luni* și *Sf. Duminică* sunt, în general, favorabile. Restul duhurilor, *Marțolea, Sf. Miercuri, Joimărița, Sf. Vineri* (mai rar *Sf. Luni*) — dăunează activității umane. Manifestarea lor este subscrisă unitar aceluiași tip de motive mitologice. Deși inițial personaje diferite, au suferit un puternic proces de contaminare. Am putea considera că toate aceste duhuri malefice au fost la origine un singur personaj, care veghea ca toate prescripțiile legate de tors să se respecte întocmai. Este interesant de remarcat faptul că personificarea zilelor săptămânii — spirite specializate, având doar această funcție, este întâlnită la români, slavi și la popoarele turco-tătare. În rest, spiritele care veghează asupra respectării interdicțiilor nu au, în general, legătură cu anumite zile ale stăptămânii, ele având alte funcții dominante, fiind simultan caracterizate și de existența preocupărilor pentru tors și torcătoare.

Tot la români întâlnim, făcând parte din același sistem de reprezentări, pe *Sf. Sâmbătă* (menționată pentru ilustrarea fenomenului total de personificare a zilelor săptămânii; nu are legătură cu torsul). Se spune despre ea că are o origine cvasi-silvestră, trăind în păduri sau, după alte mențiuni, aproape de Apa Sâmbetei. Își face apariția la miezul nopții, încercând să-i agreseze pe drumeții întârziați (Kernbach, 1989, 533).

Celelalte personaje malefice din mitologia românească — *Marțolea, Sf. Miercuri, Joimărița, Sf. Vineri, Feciorii Marțolii, Caii lui Sântoader* sunt carecum legate între ele, în sensul că se circumscriu aceleiași grupe de personaje, care sancționează diversele interdicții legate de tors. Dacă primele nume reprezintă personificări ale zilelor săptămânii (la origine — anumite zile ale stăptămânii, canonizate), care acționează individual — atât în privința *subiectului* (există un *singur* asemenea actant), cât și a *obiectului* — este atacată câte o femeie, acasă la aceasta, fiind surprinsă încălcând interdicția, — *Feciorii Marțolii* și *Caii lui Sântoader* reprezintă exact opusul lor. Ei sunt legați în mod special de tors, acțiunea lor de pedepsire fiind generată de nerespectarea zilelor de desfășurare a șezătorilor, petrecerilor tinerilor. Acționează în grup, infiltrându-se în mijlocul colectivității respective din care, tot sub pretextul susținerii respectivei acțiuni, atrag o tânără, pe care

https://biblioteca-digitala.ro

intenționează s-o omoare, deși nu puține sunt mențiunile în care pedeapsa este realizată sub forma unui masacru colectiv, aproape toți participanții la petrecere fiind uciși.

Marți-seara / Marțolea este o femeie în vârstă, foarte rea, care umblă marți seara / marți spre miercuri (de aici, probabil, și personificarea *Sf. Miercuri*, care le pedepsește pe femeile pe care le găsește lucrând marți seara spre miercuri — Pamfile, 1916, 109). De fapt, interdicțiile referitoare la acțiunea de pedepsire întreprinsă de ea, nemulțumirile acesteia sunt explicate ca având origini diferite. Astfel, se spune că pornirile malefice ale *Marțolei* au ca sursă invidia față de *Sf. Duminică*, sărbătorită în ziua consacrată ei (Kernbach, 1989, 329). Alte credințe menționează că ea vine mai ales la femeile care torc în seara acestei zile (contaminare: nu se toarce în zilele de marți, crezând că pe firul astfel obținut vârcolacul ajunge la lună sau la soare, încercând să le mănânce). După unele informații, Marțolea vine în sat în seara de 1 martie la casele cu fete, răsplătindu-le pe cele ce au mărțișor (Fochi, 196—197). Pedeapsa poate fi variată: chinuie femeile, le sperie, le tulbură somnul, le înțeapă cu fusul, le orbește sau chiar le omoară. Uneori le mănâncă pe femeile care fac leșie marțea sau le aruncă în apă clocotită. Când este foarte supărată se poate răzbuna pe întreg satul, trimițând grindină, pe care o aruncă dintr-un săculeț pe care-l poartă cu ea (Bîrlea, 450; Fochi, 196—197; Mușlea—Bîrlea, 206).

Joimărița (la românii din Macedonia *joia*) este o „femeie foarte urâtă, cu capul mare, despletită, cu dinții mari și rânjiți, care își are locuința în păduri pustii. În casa ei se află numai capete de fete care n-au tors cânepa" (Candrea, 1933—1935, I, 226). Se zice că Joimărițele umblă în dimineața de Joi a Patimilor în fiecare casă și unde *„vor găsi vreo femeie dormind, atunci ele o fac de-acolo înainte de este leneșă peste tot anul"* (Gheorghiu, 74). Pedeapsa obișnuită pentru fetele leneșe, care nu au tors cânepa până la Joi-mari consta în arderea acesteia, a caierelor netoarse, iar fetei i se puneau mâinile pe jar. Această modalitate de pedeapsă poate fi o contaminare a acestei credințe cu cea conform căreia în dimineața de Joia-mare se aprindeau focuri, pentru ca „moșii" — sufletele morților familiei — să vină să se încălzească. De aceea și I. Mușlea afirma: *„așa precum în acea zi se aprind focuri la case și la morminte și se pune tămâie pe jar, tot așa și Joimărițele poartă vase cu cărbuni aprinși, pentru a arde degetele femeilor leneșe și pentru a da foc la cânepa netoarsă"* (Mușlea, 228). Dar natura ignică se manifestă și în alt fel: *„Joimărița vine și peste an, în fiecare săptămână, joi seara, când iese din munți sub înfățișarea unei flăcări"* (Pamfile, 1916, 106), apoi intră pe horn în case. Contaminările cu alte personaje mitologice sunt frecvente: ea este uneori *„înaltă cât un arbore și groasă cât o bute"* (= Muma Pădurii, Bîrlea, 451), îmbrăcată în negru, foarte zdrențăroasă, uneori apărând ca o negură, bivol, câine (= noaptea, idem). În alte părți se spune despre ea că urmărește *„să poccască femeile și cu alt prilej, cum ar fi vara, la muncă, pe câmp"* (Pamfile, 1916, 108).

Mai există o situație tabuistică, referitoare la ziua de joi, mai precis a mai multor asemenea zile din an, a *Joilor oprite* — opt sau nouă săptămâni după Paște — *joia verde, a furnicilor, a iepelor, a bulcilor* etc. (Pamfile, 1910, 1—5), pentru a se feri de răzbunarea unui personaj omonim, *joia*. Este vorba de o sfântă, o femeie bătrână și foarte bună sau o fecioară frumoasă, care trăiește undeva, departe, unde nu ajung oamenii. Dacă este respectată, apără lumea de ploi mari și grindină.

https://biblioteca-digitala.ro

Interdicțiile legate de *vineri*, ca zi a săptămânii sau în cadrul unei sărbători calendaristice sunt numeroase, ele vizând majoritatea activităților casnice. Printre acestea figurează, evident, și torsul, *Sf. Vineri* pedepsindu-le cu asiduitate pe femeile care, în seara zilei de joi spre vineri sau vineri spre sâmbătă încă mai au de tors. Motivele legendelor privitoare la acest personaj sunt identice cu cele despre Marțolea, Joimărița etc.: personajul vine pe la casele gospodinelor și își oferă sprijinul pentru terminarea cât mai grabnică a activității (tors, zolit etc.). Femeia neștiutoare este salvată de obicei de *naș*ă (ea are rolul hotărâtor în inițierea tinerei fete, fiind cea care *știe)* sau de o vecină. Rețeta este unică: nepoftita este scoasă din casă cu strigătul: „Ard casele din Dealul Galileului" (unde este localizată casa acestui personaj). Acesta iese din casă. Este momentul mult așteptat: femeia încuie ușa, închide ferestrele, întoarce toate obiectele cu susul în jos. Este uitat opaițul sau un ciob de oală, care, la cuvintele Joimăriței etc. se repede să-i deschidă. Femeia prinde de veste și apucă să-l spargă sau să-l întoarcă, reușind astfel să scape de pedeapsă. Este interesant faptul că toate legendele referitoare la aceste personaje presupun acțiunea lor asupra *unei singure femei*, așa cum am mai menționat. Explicația poate fi găsită, probabil, tot în existența ritualului inițiatic, femeia, fata respectivă aflându-se în perioada obligatorie de reclu-ziune, singurul sprijin putând veni, atunci când „eleva" nu era destul de silitoare, doar din partea unui inițiat, i.e. naș*ă*.

Treptat, interdicțiile au cuprins și alte activități, atât ocupații feminine și masculine: *„Așa pățesc și flăcăii și gospodarii pe care-i apucă Joi-mari cu gunoiul prin curte; dă Joimărița foc gunoiului și le bagă mâinile în spuză. Frige și mâinile celor care au gardurile nefăcute ori rupte în vreo parte"* (Pamfile, 1916, 105).

Așa cum am văzut, acțiunea, cadrul general, măsurile de protecție — totul se repetă până la identitate, singura variabilă fiind *numele personajului*. Tocmai din această cauză considerăm ca definitorie *funcția, acțiunea caracteristică* a acestuia, și nu denumirea.

Tot despre Sf. Vineri: o altă legătură a ei cu tabu-urile legate de tors reiese din credința conform căreia ea le pedepsește pe fetele leneș*e*, prefăcându-le în nevăstuici (Kernbach, 1883, 631; cf. și credințele respective referitoare la duhul casei — idem, 13).

Mitologia românească cuprinde și alte tipuri de personaje care veghează asupra interdicțiilor care vizează o serie de activități umane, reglarea lor, respectarea perioadelor stabilite pentru un tip de activitate sau altul.

Acest control se realiza la un nivel mai înalt, acționând ca un element de restabilire a echilibrului: „După perioada carnavalului, dar mai ales după Săptămâna nebunilor, când erau admise libertăți neîntâlnite în cursul anului (...) se impunea cu necesitate aducerea liniștii și orientarea tuturor energiilor spre activități cu caracter practic" (Ghinoiu, 195). Cele dintâi vizate erau șezătorile, care erau cu desăvârșire interzise în zilele consacrate Sf. Toader, cel care, prin instrumentele sale, *Caii lui Sântoader, Sântoaderii*, chema totul la ordine. Pedepsele celor care nu respectau aceste prescripții erau diverse: *„dacă vreo fată mare necinstește prin vreun lucru femeiesc nepotrivit aceasta, atunci Sântoader trimite pe caii săi (= centauri), care, prefăcuți în cei mai voinici și mai frumoși feciori, o pândesc și, sub pretext că vor s-o petreacă la joc, o răpesc (...) sau taie capul tuturor celor care s-ar afla în șezătoare ori la altă petrecere"* (Marian, 1994, I, 241, 245). Motivul este întâlnit

https://biblioteca-digitala.ro

și în legende care au ca personaje *strigoii*, *dracii* — la români sau la slavi. Acțiunea lor malefică se extinde asupra tuturor oamenilor: *„dacă întâlnesc oameni noaptea, afară, îi calcă în picioare până îi lasă morți"*, îi pocesc (Fochi, 308—316). În alte regiuni erau pedepsiți, pe lângă femeile și fetele care torceau, țeseau, coseau în perioada consacrată (Sântoader — prima duminică din Postul Paștelui; zilele Sântoaderilor — de marți dinaintea sărbătorii până joi din săptămâna următoare), și bărbații care umblau cu cuțitul, cu securea. Se spune despre aceștia că erau legați de Sântoader cu lanțurile sale, provocându-le astfel dureri în mâini, în picioare și la încheieturile oaselor (Butură, 69). Sântoaderii, cu variantele lor *Spiriduși roșii*, *Feciorii Marțolii* etc. (Ioniță, 61, 92), sunt priviți de Mircea Eliade ca rămășițe ale unei vechi confrerii, societăți secrete bărbătești, ai căror membri, mascați (personajele erau, cum am mai amintit, jumătate oameni-jumătate cai), terorizau femeile (în legătură cu torcătoarele cf. și Eliade, 1976, 82—83).

Un personaj asemănător este întâlnit în mitologia franceză, *tante Arie* — protectoare a femeilor harnice, care, însă, le pedepsește pe fetele care încalcă diverse interdicții legate de tors (Sébillot, II, 282). Un alt spirit malefic, sub chipul unei femei bătrâne, vine în seara Sf. Andrei și, coborând pe horn, verifică dacă femeile mai torc. Dacă sunt găsite la lucru, duhul le mănâncă (Sébillot, I, 162). În alte regiuni din Franța se relatează întâlnirea unei femei care, într-o sâmbătă noaptea, spăla. *Maouès noz*, femeia nopții, a ajutat-o la lucru, pentru ca după un timp să se întoarcă spre a o pedepsi. Ca și în cazul personajelor din mitologia românească, cel mai sigur remediu pentru ca duhul să nu pătrundă în casă, este, bineînțeles, încuierea ușii, întoarcerea tuturor vaselor care ar putea să-l ajute (Sébillot, IV, 249—250). De asemenea, pentru *captatio benevolentiae* se întindea, în cinstea lor, o masă rituală (Miloradovici — 2, 376).

La italieni funcție similară are un alt personaj feminin, *Befana*, care acționează în special la Bobotează (Meletinski, 95).

Mitologia slavă, mai ales în credințele rusești și ucrainene, cunoaște acest personaj, chiar în forme variate. La ruși *Koljada* era personificarea ajunului Crăciunului, o femeie despletită, care mergea prin case cu o balanță în mână și cântărea cât s-a tors. Pe fetele leneșe le bătea cu acest instrument. Mai târziu, în unele localități, a apărut obiceiul de a se deghiza o femeie și un bărbat — pentru a putea face nestingheriți acest control asupra torsului, tot în ajunul Crăciunului. Femeia se înarma cu o nuia, bărbatul cu un cântar și astfel dădeau ocol satului. Fetele și femeile erau interogate în legătură cu cantitatea de tort obținută, care era cântărită pe loc. Bărbaților li se cerea să arate câte opinci au făcut. Pedeapsa era, invariabil, aceeași: gâdilatul. La ruși această funcție — adesea cu urmări nefaste, pentru că victima era gâdilată până ce murea — se întâlnește și la alte categorii de personaje malefice: duhurile apei (rusalki), ale pădurii, recoltelor etc. Și la români există referiri la Joimărițe ca la controloare ale torsului, ele fiind, în unele regiuni, doar *„niște femei vrednice, care umblă din casă-n casă, mai ales unde sunt fete mari, să vadă dacă s-a tors toată cânepa avută"* (Fochi, 182—186). Chestionarul lui Nicolae Densușianu înregistrează informații referitoare la existența unui colind cu Joimărița, care are ca reper temporal Joia mare: *„acum se face și colinda cu Joimărița: se întrunesc în ceată mai mulți feciori, îl maschează pe unul și-l îmbracă zdrențăros, iar ceilalți cu clopotele și alte lucruri sunătoare pleacă din casă în casă cu mascatul înainte, care rostește următoarele cuvinte:*

https://biblioteca-digitala.ro

Câlții, câlții, / Tors-ai câlții? / Două ouă-ncondeiete / La* pe părete.** *Dacă gazda le dă ouă, ei urează astfel:* **Să-ți trăiască găinile. / Să se prăsească ca furnicile!**, *iar de nu le dă, zice:* **„Să moară găinile, / Să se prăsească uleții (găile)"** (ibid.). Alte echipe chiar exercitau funcțiile punitive: *„trei flăcăi schimbați în haine umblau în acea zi pe la ferestrele caselor, unde știau că sunt fete mari. Ei aveau câte o căldare în cap, un cioc cu foc și verigile de la coș, cu care speriau pe fete astfel:* **Câlții, câlții, / Tors-ai câlții? / Două ouă-ncondeiete / Puse bine pe perete. / Dacă n-ați tors, / Să vin să vă pârlesc"** etc. (ibid.).

Dacă, la ruși, în unele cazuri, interdicțiile privitoare la tors nu vizau existența unui personaj, pedepsele erau înfăptuite de alți agenți: fusele erau duse în pădure de șerpi, sau vara vei întâlni mulți șerpi etc. (Gura—Ternovskaia—Tolstaia, 33). Totuși, în general, se cunoaște această specializare, de control și de pedepsire a torsului.

Mokoš este singura divinitate feminină slavă, a cărei tradiție s-a păstrat mai ales în credințele slavilor răsăriteni. Etimologia numelui este incertă: Makoš 'mama recoltei bune', 'mama fericirii' (Râbakov, 1964, 386). Și despre Sf. Vineri se spune, în legătură cu acest lucru, că i se închina primul snop (ibid, 388). Unele explicații (G. Ilinski) o pun în legătură cu torsul — echivalente ale acestui cuvânt sunt aflate în limbile balto-slave: *makstyti* 'a împleti', *maksti* 'a împleti' etc. (Tokarev, 1957, 120). *Mokoš* acționează în Postul mare, veghind să nu se toarcă în această perioadă (Râbakov, 1964, 367). Personajul — peste care, mai târziu, s-a suprapus imaginea Sf. Vineri — are un număr de zile consacrate (pe an — 12 zile), cele mai importante fiind zilele de vineri din perioada 25 octombrie — 7 noiembrie. Dar punctul culminant al acestor săptămâni, momentul care marchează încheierea muncilor de prelucrare a inului este, însă, ziua *Sf. Kuz'ma și Dem'jan* (1 noiembrie), când începea torsul la șezători (Râbakov, 1987, 508). Tot în legătură cu Mokoš — Sf. Vineri este și ritualul *mokrida* — ca jertfă i se aruncă în fântână tort, caiere etc. (Meletinski, 367). De la aceeași rădăcină — *mokr* — se formează și un alt nume al acestui personaj, *mokruha*, deoarece lasă ca semn al prezenței sale locul umed, acolo unde s-a așezat (Cerepanova, 26). Dar Mokoš se numește, în multe legende rusești, un fel de spirit al casei (= *kikimora*) — o femeie cu un cap mare și mâini lungi, care, noaptea, toarce caierul lăsat fără binecuvântare. De asemenea, tunde oile și toarce lâna lor. Când este supărată, taie puțin păr și de la cei care locuiesc în acea casă, în care ea își face apariția. În acest sens chiar există obiceiul de a i se aduce ca jertfă un smoc de lână atunci când se tundeau oile. (Tokarev, 1957, 120).

Sf. Vineri este continuatoarea activității acestei zeități; ca la români, interdicțiile cuprindeau o gamă largă de ocupații. În principal se interzicea torsul, pentru a nu se stârni praf și a o deranja astfel pe zeiță (Buslaev, 247). Motivul — teama de a nu ridica praful produs în urma torsului și de a nu supăra, astfel, divinitatea, — este întâlnit și la balto-slavi, zeița *Živa / Freja* era un fel de mesager al soarelui. Credințele ruse vechi spuneau că, atunci când ea umbla pe pământ, trebuiau să se evite toate activitățile care stârneau praf: scărmănat, tors, scuturatul obiectelor, arat, grăpat etc. Dacă cineva era găsit continuând să lucreze, pedeapsa era inevitabilă (Kalinski, 46). Alteori, Sf. Vineri era reprezentată ca o femeie înaltă, slabă, cu părul despletit, din în. Ea era protectoarea torcătoarelor, țesătoarelor — purta, de altfel, și numele de *Sf. Vineri a inului* (Cicerov, 57). Dar pedepsiți nu erau doar cei care încălcau interdicțiile, lucrând. Uneori toți cei care nu erau găsiți dor-

https://biblioteca-digitala.ro

mind vineri seara erau înțepați sau prefăcuți în broaște (Afanasiev, 1865, III, 233; Râbakov, 1964, 387).

Sf. Miercuri era definită identic, fiind responsabilă cu vegherea respectării tabu-ului privitor la zilele de miercuri (Tokarev, 1991—1992, I., 169). Tot la ruși, sporadic, se întâlnește credința în existența altui personaj, protector al torsului, *Tjotja Anje* (Cerepanova, 38). Torsul — ca activitate preferată și de spirite malefice — este menționat în invocațiile către acestea, și cu ocazia donațiilor făcute lor, donații constând în instrumentar consacrat torsului și țesutului, cu precădere în cazul personificărilor nopții — *nočnicy*, pentru a nu cauza copiilor insomnie (Vinogradova, 283).

Ucrainenii au păstrat, de asemenea, credințe referitoare la *Sf. Vineri*, sporadic *Sf. Duminică / Nedilja*. Amândouă le pedepsesc pe femeile care torc duminica/sâmbătă seara, respectiv vineri. Le ajutau să-și ducă munca până la capăt, după care le paralizau, le torceau părul sau chiar le omorau. *Sf. Vineri / Pjatnica* era înfățișată ca o bătrână sau, adesea, ca o femeie sau fată frumoasă, care își făcea apariția în serile de vineri sau în ajunul lor, plină de înțepăturile acelor și fuselor celor care lucrau în ziua consacrată ei (Kalinski, 43). Pedepsele erau variate: paralizia degetelor celor care torceau, li se jupuia pielea, care era, mai apoi, agățată de războiul de țesut etc. Pentru a scăpa de ea, atunci când se oferea să te ajute, pentru a te pedepsi mai apoi, cel mai indicat era să-i refuzi sprijinul și să arunci afară, pe geam, cele 20—100 de fuse care li se ofereau spre tors (Miloradovici — 2, 377). Ca să o îmbunezi, trebuia să faci curățenie în ajun și să-i pregătești o masă: pâine, sare, puțină ciorbă de pește sau fiertură rituală de cereale /*Kaşa*/. În ajunul marii sărbători Sf. Paraschiva — Pjatnica (28 octombrie stil vechi) ofranda consta în miere diluată (ibid.). Tot la ucraineni exista credința în personaje cărora le plăcea să toarcă — este vorba de *nički* (duhuri ale nopții, kikimora la ruși). Acestea, noaptea, mai ales vinerea, făceau gălăgie, zgomote în casă și torceau inul găsit în caiere. De teamă ca ele să nu toarcă tot, femeile ascundeau cu grijă caierele de in (Afanasiev, 1869, III, 137).

La bieloruși *Koljada* (personificarea Crăciunului), își făcea apariția pe un cal (chiar doi, trei — în funcție de câte zile mai erau până la Crăciun) și le pedepsea pe femeile care nu terminaseră de tors. După Bobotează se organiza izgonirea rituală a duhului, marcându-se astfel sfârșitul perioadei restricțiilor. Pe lângă Koljada, în fiecare zi de vineri se activizau tabu-urile, pentru ca fetele să nu se trezească cu *Sf. Vineri*, care le înțepa cu fusele.

Și polonezii au păstrat credințe legate de aceste personaje. *Lucka* venea în seara zilei Sf. Lucia (13 decembrie), alteori și în zilele următoare, până la Crăciun, și le controla pe torcătoare, lăudându-le pe cele care au tors bine, pe cele leneșe pedepsindu-le. Sub influență germană, la cașubi se întâlnea *s'Pfinzda — Weibl* 'Sf. Joi' (Foasten Pfindza) — personificarea joiei din postul mare, înainte de miercurea cenușii, care urmărea încheierea tuturor activităților din perioada respectivă (Sannikova, 45, 52).

Sârbii respectau cultul celor două surori — *Sf. Vineri* și *Sf. Duminică*, — mai ales al celei de-a doua. Ea era înfățișată ca o femeie deosebit de frumoasă, strălucitoare ca Soarele, cu o stea de aur în frunte, îmbrăcată în alb. Sf. Duminică îi pedepsea pe oamenii care lucrau în ziua consacrată ei, nerespectând-o. Pedeapsa obișnuită era paralizia. Exista, însă, și un alt personaj, *Baba gvozdenzuba* 'baba cu dinți de fier'. Ea avea un vas cu cărbuni aprinși, cu care, asemeni Joimăriței, frigea degetele femeilor leneșe, care nu vroiau

https://biblioteca-digitala.ro

să toarcă. Mai târziu această funcție s-a pierdut, rămânând doar o sperietoare pentru copii (Afanasiev, 1869, III, 592, 595).

La lituanieni *laume* este personajul aflat în strânsă legătură cu interdicțiile legate de tors. *Joia* este timpul activităților *laumei*, când aceasta venea (sub pretextul că dorea să o ajute pe femeie) să fure firele toarse și să le pedepsească pe femeile care torceau atunci (Gura, 127—128, Miloradovici — 2, 376). Ele mai sunt de temut și pentru că, asemeni multor spirite malefice, răpesc copiii, lăsând în loc progeniturile lor (Afanasiev, 1869, III, 307—308). La lituanieni, *laumes* sau *deivės* sunt mai mult spirite ale apei, sau ale pădurii, unde și locuiesc. Timpul consacrat lor este joi seara și de aceea nu agreează activitățile oamenilor în aceste momente. Demonismul acestor personaje este puternic conturat, astfel că trăsăturile pozitive se îmbină cu cele de forțe potrivnice omului. Asemeni duhului casei — *domovoj*, *kikimora* — la ruși, *laumes* îi chinuie în somn pe oameni, se așează pe pieptul lor, sufocându-i. Joi seara apar în casă și acolo unde găsesc o furcă, se apucă să toarcă până la cântatul cocoșilor, iar firele obținute sunt luate cu ele. Le place și să țeasă, dar despre ele se spune că nu știu nici să înceapă, nici să încheie lucrul (comportament care atestă viața lor în afara socialului). Acest lucru ne îndreptățește să credem că sunt doar atrase de aceste ocupații, revendicându-și controlul asupra lor, nu în calitate de *inițiate* sau *inițiatoare*, ci de „patroane" de rangul al doilea. Tot în serile de joi ele își spală rufele — zgomotul făcut de bătătoarele lor auzindu-se până departe. Ele mai sunt cunoscute, însă, ca protectoare ale nașterilor, ajutându-le pe mame și având grijă de nounăscuți, pe care îi spală și îi leagănă. Contrariile se conturează și în privința înfățișării — ele putând fi tinere frumoase sau bătrâne rele și hidoase (Afanasiev, 1869, III, 331—333).

În mitologia germană zeița *Freja* este asociată, în general, cu torsul. În perioada sărbătorilor de Crăciun ea merge din casă în casă și verifică dacă fetele au tors tot inul. Dacă mai găsește puțin caier netors, toate firele vinovatei ar fi fost murdărite, pătate. *Berchta* (var. *Bertha*, *Percht*, *Perchta* etc.) era o zeiță germană, divinitate htoniană, însoțită în permanență de un alai de suflete ale copiilor morți. În calitatea ei de controloare a torsului activează între Crăciun și Bobotează, când prezența ei devine familiară. Apare, de asemenea, și în ziua de 24 august — de Sf. Bartolomeu (Funk & Wagnalls, v. art.; Filimonovna, 1970, 131), pedepsindu-le pe fetele leneșe care n-au tors tot inul, respectiv care n-au adunat grâul de pe câmp. De Bobotează — ziua consacrată ei — se pregătește o masă specială, pentru a-i câștiga bunăvoința. Obiceiul s-a păstrat și pentru nopțile de joi spre vineri (Miloradovici — 2, 376), pentru ca duhul, negăsind ofrandele, să nu le caute, uneori și în stomacurile oamenilor. „Vânătoarea sălbatică", alaiul binecunoscut, format din personaje malefice — în special suflete ale morților, cuprindea, mai ales când acționa la Lăsatul secului, și perechea *Frau Berchta — Frau Hulda* (Filimonovna, 1977, 147; Kernbach, 1983, 101). *Hulda (Holle, Holda)* era antipodul Berchtei, ca era, așa cum spune și numele — Holle 'binevoitoarea' —, protectoarea casei. Zeiță a căsătoriei, ocrotea pruncii și veghea destinul fecioarelor. În general favorabilă, se supăra atunci când găsea dezordine în casele în care intra (Kernbach, 1983, 280). Credințele europene medievale o cunoșteau, însă, pe Holda, ca patroană a țesătorilor (Eliade, 1992, 176; Lă-

https://biblioteca-digitala.ro

zărescu, 211). Această imagine provine din credințele conform cărora Holle însăși este torcătoarea mitică — are chiar o furcă de aur, cu care toarce în acordurile unor cântece melodice. Tirolezii spun că Holle e cea care a promovat prelucrarea inului. Când planta înflorește, ea dă ocol câmpurilor acoperite de vegetație, veghind creșterea și evoluția plantei. Unele credințe spun că pe crestele munților pot fi văzute pânze albe, întinse, pe care acest personaj usucă legături de in. Pe fetele leneșe, care nu torc după placul ei, le pedepsește încurcând, pătând sau arzând caierul, iar celor harnice le dăruiește fuse, uneori nopțile torcea în favoarea lor, pentru a le răsplăti în acest fel. La Crăciun Frau Holde inspectează casele pentru a vedea ritmul în care s-a tors, ca și înaintea Postului mare, când se marchează momentul încetării torsului (Afanasiev, 1869, III, 129—130). Holda nu-și epuizează, prin cele de mai sus, trăsăturile caracteristice. În mod deosebit se remarcă drept o asiduă protectoare a pruncilor morți fără a fi fost botezați (de aici și acest alai macabru, care o însoțește, ca și pe Berchta). Este, în același timp, un spirit al aerului, adesea fiind văzută călărind vânturile. Este asociată și cu apa, fiind observată scăldându-se în lacuri, iazuri, fântâni. La amiază poate fi văzută sub înfățișarea unei frumoase femei în alb, scăldându-se în lac și dispărând pe neobservate în apă (Afanasiev, 1869, III, 13; Meletinski, 577). Ninsoarea este fenomenul atmosferic pus în legătură cu Holda și pentru că, frecvent, iarna este perioada predilectă de apariție a acesteia. Se spune că ninge când Holda își scutură pernele. Ploaia cu soare se explică prin uscarea veșmintelor acestui personaj (natura lui acvatică devine aici dominantă).

Și austriecii au reprezentări asemănătoare în legătură cu interdicțiile din zilele de Lăsatul secului, mai ales joia, când apărea *Pfinzdweibl* 'femeia-joi', o prezență enigmatică. Ea nimicea tot ceea ce se torcea în aceste zile cu ajutorul slujitorilor ei credincioși — șoarecii (Listova, 164). Puțin mai târziu, la 17 martie, când se sărbătorea Sf. Gertrude, se marca și începutul muncilor agricole. Acest moment însemna și întreruperea lucrului în casă, deci, se interzicea și torsul. Pe femeile neascultătoare *Gertrude* le pedepsea rupându-le firele (tot cu ajutorul șoarecilor — ibid., 168—169).

Irlandezii au un spirit asemănător, *Girle Guairle*. Ea s-a anjagat să lucreze pentru o femeie — să toarcă și să țesă, până când femeia i-ar fi spus pe nume personajului. Dar aceasta a „uitat" și duhul se bucura la ideea că tot ce lucrase îi aparține. Femeia i-a rostit, totuși, numele, iar *Girle Guairle*, furioasă, a trebuit să-i cedeze tot (Funk & Wagnalls, v. art.).

În aria europeană motivul respectiv mai este întâlnit și la suedezi, finlandezi, norvegieni, danezi etc., când un duh malefic le apare femeilor care încalcă tabu-ul temporal referitor la lucru, în special la tors (la căderea serii, în ajunul sărbătorilor sau sâmbătă-duminică — Woods, 67; Thompson, C. 916. 4).

La musulmani sunt, de asemenea, deosebit de răspândite reprezentările legate de aceste personaje. La tadjici *Devi Safed* 'zeița albă' este protectoarea țesătoarelor. Vinerea i se aduceau ofrande — o turtă — și se fereau să lucreze, fiind vorba de ziua închinată ei (Meletinski, 95—96). Tot la tadjici, uzbeci etc. o întâlnim și pe 'doamna marți', *Bibi seșanbi*, protectoare a fericirii familiale, dar și patroană a torsului și țesutului (prelucrarea bumbacului). Existența cultului ei, în afară de respectarea zilei de marți ca zi consacrată, era dată și de recitarea unei povestiri sacre despre ea, în timpul mesei rituale, la care participau numai femeile, mai ales cele căsătorite (Toka-

https://biblioteca-digitala.ro

rev, 1991—1992, I, 1,71). *Peršenbé — kary*, 'femeia-joi', este la fel de răspândită la turci, ca și în întreaga lume musulmană (cu precădere turco-tătară). Apărea în ajunul marilor sărbători, când colinda toate casele, pentru a vedea dacă mai toarce cineva. Pe vinovate le pedepsea aruncându-le într-un cazan. Unele grupuri de turci o sărbătoresc și pe *Čaršanbe-kary*, 'femeia-miercuri' având aceleași atribuții. La găgăuzi sunt personificate zilele de miercuri — *Čaršamba-karysy / babasy* 'moșul / baba miercuri', *Džuma-karysy / babasy* 'vineri' și *Pazar-ana* 'mama duminică' (Meletinski, 431).

PERSONIFICAREA DESTINULUI

În primele pagini ale lucrării de față am încercat să arătăm strânsa legătură care există între tors, în general, ca metaforă a vieții, și personajele specializate, personificări ale destinului, prin dubla lor ipostază — de instituitor *(ursitoarele)* și mesageri ai lui *(duhurile casei* etc.). Deși studiul nostru și-a propus să discute doar despre zilele nefaste, ca personaje mitologice legate de un cult al torsului, am văzut că acest cult nu presupune doar latura punitivă, asigurată de reprezentările ce personifică limitele temporale de desfășurare a activității respective, ci și credințe mai vechi, care situează originile acestui cult în profunzime, ca desprins dintr-o zeitate a fertilității, dătătoarea de viață și de moarte.

Desprinzându-se direct din această ultimă realitate, se conturează categoria personajelor — ipostazieri ale destinului, unde se disting următoarele tipuri: a) *zeitate a destinului;* b) *zeitate protectoare a nașterilor.* Mai târziu stabilea, la naștere, soarta nou-născutului; c) *geniu, înger protector;* d) *personificare a norocului (stea, piaza bună, piaza rea, ceasul rău).*

Personajele de la punctele a) și b) au și o legătură directă cu torsul.

Aceste patru ipostaze sunt dezvoltate diferit în mitologiile popoarelor. Demn de remarcat este faptul că, nu de puține ori, credințele păstrează imagini legate de două sau trei tipuri de reprezentări în mitologia aceluiași popor, ceea ce ne îndreptățește să presupunem că, inițial, această tipologie acoperea întreg arealul mitologic uman.

Vom începe prezentarea faptelor cu mitologia indo-europeană.

Moirele grecilor au fost, probabil, la origine, tot divinități ale nașterii, care, în momentul venirii pe lume a copilului, stăteau la căpătâiul mamei. Existența acestui tip de divinități este susținută și de cultul zeiței nașterii *Eileithya* — înfățișată cu o lumânare în mână, simbolizând venirea copilului pe lume, călăuzirea acestuia, ieșirea la lumină (Marian, 1892, 72). Miturile spun că *Ananke*, mama moirelor, este personificarea inevitabilului, iminenței. Pe genunchii ei se învârte un fus, pe care, ca un *axis mundi*, îl dirijează din când în când și moirele. După unele variante, Moirele sunt născute de la Zeus de Themis, 'legea, necesitatea'. Cele trei surori torc firul vieții: *Klotho* 'naș-terea' îl toarce, *Lahesis* 'zilele vieții' îl deapănă, iar *Athropos* 'moartea' îl taie. Platon, în *Republica*, spune că fusul se rotea pe genunchii lui Themis: *„Mai existau încă trei femei, așezate de jur-împrejur, la distanțe egale, fiecare așezată pe un tron. Ele erau Moirele, fiicele Necesității, îmbrăcate în alb, purtând cununi pe creștet — Lachesis, Clotho și Atropos. Și ele cântau, adăugând armoniei produse de Sirene — Lachesis trecutul, Clotho prezentul și Atropos viitorul"* (Platon, V, 440). Moirele sunt slab individualizate, dar caracteristicile — tor-

https://biblioteca-digitala.ro

sul, ursita, hainele albe — le subliniază apartenența la această categorie de spirite. Atropos — cea de-a treia moiră, cea care taie firul vieții, a dezvoltat mai târziu un alt personaj, *Moartea*, care este o personificare a acestei funcții a destinului. Atropos este descrisă de Hesiod ca fiind foarte crudă. Ea purta un veșmânt negru, avea fața ridată și era înfricoșătoare (de Plancy, I, 59). Tot la grecii vechi din aceeași categorie făceau parte *Kerele* — însoțitoarele înfiorătoare ale lui Ares. Ele apăreau pe câmpul de luptă, în veșminte roșii, pline de sânge. Celor cărora le era sortit să piară de moarte violentă, chiar de la naștere li se destina câte o *Kera*, care-l va răpune în clipa hotărâtă (Afanasiev, 1869, III, 366—367).

La etrusci s-au păstrat date despre două tipuri de divinități: zeița destinului, *Nortia* (Meletinski, 396), și zeița maternității, protectoarea nașterilor, a femeilor însărcinate, *Menrva*, mai târziu divinizată ca protectoare a meșteșugurilor, meșteșugarilor, dar și adevărată luptătoare (Tokarev, 1991—1992, II, 139).

Romanii, pe fondul credințelor etrusce și a influențelor grecești, au dezvoltat în mod deosebit cea de a doua categorie de divinități, personificând, astfel, toate actele întreprinse pentru o bună evoluție a nașterii și creșterii copilului. Astfel, *Levana* era ocrotitoarea pruncilor nou-născuți (Kernbach, 1989, 297); *Alemona* / *Alimona* supraveghea dezvoltarea copilului înainte de naștere (Jacobi, 23), iar *Candelifera* ajuta la naștere (în cinstea ei se aprindea o lumânare — Marian, 1892, 71). Dar cea mai completă imagine asupra acestor divinități o dă Elena Sevastos, lucrarea sa *Nașterea la români* surprinzând specificitatea mitologiei romane, care constă în personificarea clipei, a momentului: „Începând cu nașterea pruncului, o mulțime de zeități erau chemate în ajutor și venerate (...). Astfel sunt *Partula*, *Natio*, ajutătoare la naștere, *Vitumnus*, *Sentinus*, care dau viață și sunt *Volumus*, *Volumna*, binevoitoare, *Vagitanus* deschidea gura pruncului, *Cuba* îl culcă, *Cunina* îl leagănă, *Rumina* îi dă țâță să sugă. După înțărcare, *Edusa* și *Potina*, care-l învață să mănânce și să beie, *Ossipaga* îi întărește oasele, *Statana* îl ajută să steie, *Fabulinus*, *Farinus*, *Locutius* îl învață a vorbi, *Paventia* ca să n-aibă frică și spaimă, *Fascinus* ca să-l apere contra demonilor, și din această cauză purta Fascinus (baierul) la grumaz. Mai târziu se venera *Strenua*, care-i dezvolta trupul, *Numeria* îl învață socoteala, *Camena* a cânta, *Sentia* a grăi sentințe și astfel pruncii stăteau sub îngrijirea zeilor mai puternici Jupiter și Junona. *Junonei Lucine* îndată după naștere li se puneau o masă întinsă, cu mâncări și băuturi și stetea întinsă o săptămână întreagă, pentu că ea e conservatoarea pruncilor născuți. După credința populară erau încă trei zei apărători ai mamei care zace după naștere, și anume *Intercidona*, *Pilumnus* și *Deverra*. Mama-i cheamă împotriva lui Silvan. Spre simbolizarea apărării prin acești trei zei, trei bărbați înconjurau noaptea casa și pragurile de la ușa de frunte și dindărăpt, unul lovea cu securița, altul cu limba de la avan și al treilea le mătura; zeitățile se numeau de la aceste acte: *Intercidona* 'a tăia', *Pilumnus* 'a pisa', *Deverra* 'a mătura'. Ce se reprezintă două simboale a culturei prime omenești că arborele se tăia cu securea, bucatele se pisau în timpul vechiu și cu mătura se adunau, iar Silvan, ca și demon de pădure, era inimicul acestor zei. Zeul *Pilumnus* mai vine în societate cu fratele său *Picumnus*, zei de căsătorie și apărători de mamă născătoare și de pruncul ei; pentru aceasta de îndată ce moașa ridica pe cel nou-născut de la pământ, acestor zei le puneau în antreu o măsuță de mâncări, iar dacă pruncul era din fa-

https://biblioteca-digitala.ro

milie nobilă, Junonei i se întindea o măsuță și lui Ercule o masă. În ziua de naștere, după datina veche, se punea pruncul pe pământ (...) Tatăl avea drept să-l rădice sau ba, și dacă îl rădica, recunoaștea că e al său, are viață și trebuia să-l crească și atunci se invoca *Juno Levana* 'ridicătoarea' (Sevastos, 173—174).

Dar la naștere veneau și o serie de divinități care stabileau soarta nounăscutului. Ele — *Fata Scribunda* — erau invocate în ultima zi a săptămânii, când apăreau cântând, pentru a scrie soarta copilului într-o carte în care erau cuprinse sorțile tuturor oamenilor (Marian, 1892, 159).

Dar cele mai cunoscute divinități sunt, fără îndoială, *Parcele* — *Nona*, *Decuma* și *Morta*. Originea lor este explicată diferit — personificare a soartei, divinități ale nașterii, zeități ale vieții, fertilității. În lucrarea sa *Civilizație și cultură*, Marija Giumbutas le interpretează ca fiind ipostaze ale zeiței morții: *„Aspectele dăruirii și curmării vieții se îmbină în zeița morții. Din timpurile neolitice ea a devenit păzitoarea torsului și a țesutului (...). Metaforic, ea devine „torcătoarea și țesătoarea vieții" umane. Cuprinzând cele trei aspecte ale morții — nașterea, viața și moartea —, ea apare ca o zeiță triplă, corpul său fiind însemnat cu trei puncte sau trei linii. Aceasta este originea zeiței triple din timpurile istorice și a celor trei Parce"* (Gimbutas, 98). La acest aspect trebuia avută în vedere și funcția Parcelor de veghere a nașterilor, ca funcție predominantă, peste care s-a suprapus, probabil, influența greacă a personificării destinului — prin Moire. Dar această influență s-a grefat pe un substrat autohton, credința în *Fatum* 'soartă'. *Fata* erau divinități asemănătoare moirelor, nu neapărat feminine. Nu au avut un cult oficial (Tokarev, 1991—1992, II, 559).

Pe lângă aceste divinități, romanii mai credeau în existența *geniilor* — duhuri bune sau rele, ipostaze ale protectorilor divini, buni sau răi. Ei erau înfățișați ca niște copii goi, cu aripi (Lăzărescu, 194).

Scandinavii aveau, ca personificări ale destinului, *Nornele* (vechi norv. Nornir). Erau trei fecioare, reprezentând cele trei stadii temporale — *Urdhr* 'trecutul', *Verdhandi* 'prezentul', *Skuld* 'viitorul', care hotărau destinele zeilor, omenirii, universului. Urdhr și Verdhandi țin întinse, între răsărit / naștere și apus / moarte pânza fiecărei vieți, pe care Skuld o taie, acolo unde viața trebuie curmată. Deciziile lor sunt ireversibile (Kernbach, 1983, 503). Chipurile lor sunt ascunse de văluri cenușii și nimeni nu poate spune dacă sunt frumoase ori urâte, tinere ori bătrâne. Venind la pătuțul nou-născutului, îi ursesc soarta, torcând firul vieții. În vreme ce sora mai vârstnică toarce, mijlocia, Verdhandi, răsucește firul. Având o fire schimbătoare, grosimea firului depinde de dispoziție ei: uneori e neted și egal, alteori e plin de noduri (Morogan, 30—31; Afanasiev, 1869, III, 350—352).

Mitologia egipteană cunoștea o zeiță-doică, *Renenet*, care supraveghea nou-născuții și le stabilea caracterul, norocul etc.(Kernbach, 1989, 509). Rolul de geniu protector, însoțitor al omului pe drumul vieții, era îndeplinit de *Karina*, un spirit atașat fiecărui copil la naștere (Wedeck, 52). *Cartea egipteană a morților* menționa existența unor Genii tutelare ale Zilelor și Orelor, care puteau avea influență asupra destinului uman (Genescu, 169).

Sumero-accadienii o divinizau pe *Namtar* — zeiță a destinului. Era o ființă haină, dușmănoasă față de oameni, care trimitea moartea (Meletinski, 378). O zeitate favorabilă era *Lama* (sumer.), *Lamassu*, *Lamashtu* (accad.) — geniu protector al fiecărui individ (Tokarev, 1991, 1992, II, 36). Hurriții

https://biblioteca-digitala.ro

o numeau pe zeița destinului *Hudena-Hudellura* 'cea care scrie, hotărăște soarta'. Hittiții credeau că soarta era toarsă sub formă de fire de către zeița destinului (Tokarev, 1991—1992, II, 472). La azteci *Itzpapalotl* 'fluturele de obsidian' era zeița destinului, în strânsă legătură cu un cult al vegetației (Meletinski, 259). *Cihuacoatl* 'șerpoaica' era zeitatea care rânduia nașterile și supraveghea mortalitatea pruncilor abia născuți (Kernbach, 1989, 108). *Nagual* era geniul protector al nou-născutului. Pentru a se ști dacă el era prezent, se presăra în jurul locuinței nisip. Urmele care se conturau pe el a doua zi indicau prezența spiritului la căpătâiul nou-născutului (Tokarev, 1991—1992, II, 196). Vechii chinezi (în mitologia dao) îl venerau pe *Sâmin* 'stăpânul destinelor', de care depindeau viețile oamenilor. Prin intermediul unor duhuri mai mici, care trăiesc pe pământ, el este la curent cu greșelile oamenilor. Era divizat în *Da-sâmin* ('marele Da') și *Sao-sâmin* ('micul Sao'). Primul stăpânea peste viața și moartea adulților, de al doilea depinzând existența copiilor (Meletinski, 500). Vechii japonezi aveau — în persoana lui *Xiquani* — genii binevoitoare, protectoare ale sufletelor copiilor (Lăzărescu, 355).

Credințele populare înregistrate în sec. XVIII—XX continuă vechile reprezentări mitologice pe care le-am trecut în revistă. Poate fi remarcat faptul că aceste credințe nu sunt singulare, ele fiind întâlnite, mai mult sau mai puțin conturate, pe o arie largă, în principal suprapunându-se vechilor reprezentări de substrat indo-european. Însă abundența informațiilor se înregistrează în aria mitologiei romanice și slave, cu precădere în Balcani și în spațiul geografic al slavilor de răsărit.

Continuând tradiția clasică greacă, la neogreci ursitoarele și-au conservat chiar numele originare, *Moire*, întâlnit și la bulgari și aromâni — *Mire* (Șăineanu, 511). La albanezi ele reprezintă destinul — *Fati*. La italieni *le Fate*, *fete* sunt trei fecioare foarte frumoase, care locuiesc în palate subpământene, în apropierea fântânilor și copacilor. Apar la căpătâiul nounăscutului pentru a-l înzestra cu diverse haruri. În funcție de ursita pe care o hotărau, luau înfățișări diferite — femei în vârstă, urâte sau tinere încântătoare, după cum vroiau să facă rău sau bine (ibid., 513). La spanioli *fadas*/ *hadas* sunt în număr de 7, la francezi — *fées* — 3. Ca în mitologia romană, aceste divinități erau, în mod frecvent, în număr de trei. Două din ursitoare îi meneau copilului lucruri bune, a treia dădea, însă, o previziune de rău augur, generatoare de necazuri și nenorociri. Când se apropia vremea secerișului, ele apăreau la serbările câmpenești și le răsplăteau pe fetele care torseseră bine. Credințele franceze le descriu torcând în permanență. Intrarea în casele muritorilor se face, tradițional, pe horn (Afanasiev, 1869, III, 347—348). În localitățile din jurul Neapolelui s-a păstrat credința în existența unei femei îmbrăcate în alb — *Aia*, *Ambriana*, *Caieta*, care îndrăgește nounăscuții, pe care, uneori, nopțile, îi leagănă. Câteodată, noaptea, vizitează casele oamenilor și controlează cu grijă toată gospodăria, asigurându-se că totul este în ordine, așa cum se cuvine (Orlov, 434—435). Și în Vosgi există credința într-o ursitoare, de asemenea îmbrăcată în alb, care îi prezice copilului viitorul (Ciaușanu, 379).

În strânsă legătură cu existența unui destin propriu fiecărei persoane este și credința referitoare la *soarta-stea*. În unele părți din Bretania Superioară, când se naște un copil noaptea, tatăl iese afară și se uită să vadă cum arată steaua care este situată chiar deasupra *hornului*. Dacă ea este

https://biblioteca-digitala.ro

strălucitoare, nou-născutul va fi fericit, norocos, iar dacă steaua este palidă, este semn de nenoroc (Sébillot, I, 63).

La români *ursitoarele* sunt 3 (7, 9, 12 etc.) fecioare îmbrăcate în alb (rar 3 bărbați — mocani), care ursesc soarta nou-născuților în primele opt zile de la naștere (întâia noapte, primele trei nopți, a treia, a cincea și a șaptea, a opta etc.). Ele coboară în casă pe horn și, la căpătâiul copilului, îi prezic/hotărăsc acestuia soarta. Unele credințe individualizează divinitățile, dându-le nume: *Ursitoarea* este cea mai mare dintre ele, ea ține furca și fusul; *Soarta* — care toarce, este mijlocia, iar *Moartea*, ultima, mezina, curmă firul (Pamfile, 1916, 8). Ca și la alte popoare, ursita ultimei este hotărâtoare (nu numai pentru că este chiar moartea, sfârșitul). Ca semn al apartenenței lor la un alt univers amintim informațiile despre locuința lor — ele trăind în păduri neumblate, locuri depărtate, în pustietăți (= spațiu nonuman), intrarea/trecerea în lumea reală se face pe *horn* — spațiu sacralizat. Cea de-a treia este șchioapă, adică însemnată, marcată fizic, tot ca un semn al sacrului. Mijlocul de deplasare preferat este zborul. În ceea ce privește imortalitatea lor, în arealul românesc este răspândită legenda conform căreia ursitoarele au fost fetele/servitoarele lui Alexandru Macedon, care au furat de la acesta elixirul tinereții (motivul este întâlnit și în legendele referitoare la *vântoase*, *iele*, *boli*). În aria slavă — ca fiice ale lui Irod — sunt considerate, în credințele sârbești, *vilele* — duhuri ale aerului, ucrainene — personificări ale bolilor, iar la bulgari — duhurile apei — toate având aceeași origine. Spusa lor nu trebuia auzită. Există informații privitoare la prezența unei amenințări-blestem adresate potențialilor indiscreți, amenințare rostită în finalul actului ursirii (Kernbach, 1983, 720). De la această regulă se abătea doar *moașa*, inițiata, cea care făcea legătura între lumi. De altfel, pedepsiți erau nu numai cei care trăgeau cu urechea, încercând să afle puțin mai devreme soarta, ci și *„cel ce se uita spre fereşti în cele dintâi trei nopți ale naşterii unui copil (...), întocmai cum este osândit şi cel ce ascultă vitele care vorbesc în noaptea de Sf. Vasile, când proorocesc viitorul"* (Pamfile, 1916, 12). Mai mult, tot intruziune în lumea sacrului se considera a fi și pângărirea spațiului sfânt, prin trecerea/călcarea pe *urmele* ursitoarelor — *„unul ca acela ologeşte"* — spunea T. Pamfile (ibid., 15).

Ursita putea fi cunoscută, după unele credințe, mama copilului și moașa putând recepta mesajul trimis de ursitoare sub forma viselor în aceste prime trei nopți (ibid., 5).

Influențarea ursitei se putea realiza prin ritualuri de *captatio benevolentiae*. Pentru primirea ursitoarelor, în primele trei zile de la naștere, se pregătea o masă, pe care se punea pâine, sare și apă. După ce ursitoarele se sfătuiau asupra viitorului destin al copilului, cea de-a treia (după unele credințe, cea mai bătrână) hotăra soarta: *„Să aibă traiul meu din cutare zi şi somnul meu din cutare noapte!"* (Pamfile, 1916, 4). Tot urmare a credinței lor în această magie a similarului se spunea, în multe regiuni ale țării, că părinții copilului trebuie să fie veseli în primele opt zile de la nașterea lui, pentru că altfel se întristează ursitoarele, și cum vor fi ele în acele opt zile, așa va fi copilul toată viața (este, de fapt, o contaminare cu magia începuturilor, a primei zile: cf. credințele referitoare la Anul Nou, Paște etc. — cum va fi prima zi a respectivei sărbători, așa va fi tot restul anului).

Faptul că acest moment era important pentru copil este observat nu numai din instituirea drumului destinului. Era un moment liminal, plin de pericole,

https://biblioteca-digitala.ro

deoarece și atacurile forțelor malefice se intensificau, pentru că răpirea sau schimbarea copilului se putea face numai înainte de a-i fi croit ursitoarele soarta (Văcariu, 547). Caracterul implacabil al ursitei este de necontestat, deși se consemnează și încercări de anulare a ei: se spune că ursita poate fi abătută prin încercarea de a face abstracție de ea. Moașele, care au auzit ursita, puteau evita deznodământul fatal al copilului făcându-l să evite locul sau chiar momentul nefast menționat în prezicere (Vulcănescu, 166).

Pe lângă acest tip de reprezentare, unitară, în mitologia românească se mai face referire și la *Cartea vieții / Cartea zilelor*, al cărei text este cântat de ursitoare în fața pruncului (Kernbach, 1983, 720). Asemeni zeităților grecești și romane purtătoare de lumină, și în credințele românești se povestește că există trei ursitoare care trăiesc într-o casă în care îngrijesc de candelele vieții omenești: *„Sute și mii se aprindeau și sute și mii se stingeau (...). Ursitoarele furnicau de colo până colo, turnând untdelemn prin candele — ici puțin de tot, dincolo mai mult, după cum le era și lor rânduiala"* (Pamfile, 1916, 3).

Următorul tip de personaje cu însușiri oraculare existent în credințele românești este cel legat de *ipostazierea norocului — nenorocului*. Poporul crede că fiecare om are o stea, care la moartea lui cade de pe cer (Gorovei, 307), stea sub semnul căreia trăiește toată viața.

Piaza rea este un duh rău, al nenorocului, care se întrupează într-un om, un câine negru sau găină care cântă cocoșește (Olinescu, 422). Și oamenii însemnați sunt considerați a fi tot piază rea, aducători de ghinion: spâni, oameni cu părul roșu, pociți, ologi etc. Se crede, de asemenea, că *„duhul cel rău își poate îndeplini menirea lui mai ușor sub forma unor persoane care au mai multă trecere în fața oamenilor (preoți, călugări, babe etc.) decât dacă s-ar arăta sub forma lui proprie"*. De aici și practicile de anihilare a efectului negativ: când vezi un preot trebuie să treci drumul de-a curmezișul, să faci trei pași înapoi, să scuipi de trei ori peste umăr, să arunci cu țărână, fân, paie, bețe, pietre, ace etc. (Pamfile, 1916, 101).

Ceasul rău este tot o formă a ursitei, fără a fi personificată, este un episod, un moment al acesteia, timp de cotitură. Sunt implacabile și reprezintă marcaje ale sacrului la nivel temporal: când s-a încălcat interdicția și s-a păstruns pe teritoriul lui, pedeapsa se manifestă prin acțiuni din categoria maleficului. Adesea ceasurile rele se conturează ca momente temporale anterior determinate: *„Sunt ceasuri rele, de nu știe omu când se întâmplă ceva. Vezi, merg toate lucrurile bine și deodată cade ceva și se frânge viața; nu te-ai gândit, nu te-ai așteptat și deodată pățești ceva rău. Stai nedumerit că n-ai știut nimic și te-ntrebi cum de-a venit. Sunt ceasurile așa cum sunt și locuri rele, că nu le știm vedea și așa vine necazu pe noi"* (Bernea, 215). Marcarea negativă, sacralizarea timpului (pentru om sacralizarea este obligatoriu negativă, din cauza deosebitei concentrări de forțe de care dă dovadă sacrul și care, deși intenționat benefică, este mult prea puternică pentru om, pentru a putea fi suportată ușor) se poate constata chiar de la naștere: *„Dacă un copil se naște în ceas bun, în toată viața lui va fi norocos și fericit, iară, dacă se naște în ceas rău, are să fie nefericit"* (Gorovei, 233).

Există credințe izolate în legătură cu reprezentări legate de *noroc/ piaza bună, ceasul bun* (în afara celor care pot fi reconstruite în opoziție cu *piaza rea, ceasul rău*). *Norocul* poate fi întâlnit în credințele românești sub două aspecte — ca însoțitor permanent al omului, sau ca intensitate pozitivă

https://biblioteca-digitala.ro

a destinului, realizată în anumite momente din viața omului. Bineînțeles, semnele externe ale persistenței prezenței norocului există: bunăstare materială, fiziçă, reușită etc. Ca însoțitor permanent, el își preia atribuțiile de ajutor în fiecare dimineață. O credință din Suceava spune: *„Când îți scârțâie ușa dimineața, îți intră norocul în casă"* (Gorovei, 233). Ca și în practicile propițiatorii întreprinse în legătură cu ursitoarele, trebuie pregătită o ofrandă și pentru *noroc*: *„La lăsatul secului de postul Paștelui nu este bine să se strângă masa, ci să se lase așa cum s-a mâncat la ea și cu oarece bucate și vin căci peste noapte vine norocul și mănâncă și el"* (ibid., 232).

Și mitologia slavă este deosebit de bogată în această privință. Slavii cunoșteau un personaj, *Sud*, *Usud* (la ruși, sârbi, croați), care determina soarta oamenilor (Meletinski, 503). În această direcție rușii au dezvoltat mai ales imaginea destinului în persoana lui *Rod*. Acesta era un personaj singular, care era pus în legătură nu cu o persoană, ci cu un număr mai mare de oameni, un neam, un popor. Fără îndoială că personajul este în strânsă legătură cu cultul strămoșilor. Cu timpul, tocmai din sublinierea acestei origini, *Rod* a fost considerat protectorul unei familii, unei locuințe, ceea ce în paralel s-a dezvoltat în chipul lui *domovoj* (astfel se subliniază încă o dată legătura dintre duhul casei, ca spirit protector, personificare a vetrei strămoșești, a focului și destin). În subordinea lui *Rod* se aflau mai multe duhuri — adesea trei la număr — *rožanicy*, *udelnicy*, care hotărau soarta fiecărui om în parte. Multe credințe menționează existența fiecărei *rožanice* în preajma omului, asemeni unui duh păzitor. Ele veneau în ziua în care se năștea copilul și-i rosteau soarta, *usud*, *norov*. În cinstea lor femeile pregăteau o masă, găteau *kaşa* (o fiertură rituală) și tăiau părul copilului — „luau moțul" (Kostomarov, 272). Credințe târzii atribuie *îngerilor* rolul de a rosti sau de a aduce viața, ursita nou-născutului (Zinoviev, 303; Sinozerski, 143). Rușii lipoveni cred în existența unui înger păzitor, care-și alege câte un copil, pe care-l va însoți toată viața. Tot ei povestesc și de un personaj specializat, *rodniha*, care ursea soarta fiecărui om (inf. de teren). De asemenea, ca și la romani, români etc. și rușii credeau în existența unei *stele* pentru fiecare om, apărută la nașterea lui și care cădea de pe cer când acesta murea. Se mai credea că steaua era deosebit de vulnerabilă, încât, dacă era arătată cu degetul, se putea dăuna persoanei căreia îi aparținea steaua „agresată" (Afanasiev, 1982, 355).

La slavi personificarea norocului, a nenorocului are ca arhetip perechea zeilor *Belobog* — *Černobog*, zeul norocului, al fericirii, respectiv al nenorocului, nefericirii, nenorocirii (Tokarev, 1991—1992, I, 167, II, 625). Această pereche reprezintă — cu semnul plus sau minus — însemnele sacralității asupra destinelor omenești. Întruchipare a norocului, a fericirii dăruite oamenilor de divinitate este *Dolja*/*Dobraja Dolja*. Lipsa acestor calități, personificarea nenorocului, ghinionului etc. a dus la apariția personajului *Nedolja*, *Zlaja Dolja*, *Liho*, *Beda*, *Gore*, *Nužda* 'piaza rea', sub înfățișarea unei femei slabe, cu un singur ochi, adesea deosebit de înaltă, care mânca oameni. Întâlnirea cu ea ducea la pierderea unei mâini, a unui picior, ochi etc. sau chiar la moartea omului (Meletinski, 314).

La ucraineni foarte răspândite sunt credințele în personificările norocului, celălalt tip de personaje important, de altfel bine conturat la slavi — zeități protectoare ale nașterilor — ursitoarele, fiind, practic, neîntâlnit dacă facem abstracție de interpretarea conform căreia *Dolja* 'soarta' se hotărește chiar de la nașterea copilului, fiind implacabilă. Ea apare odată cu

https://biblioteca-digitala.ro

omul, când îngerul îl întreabă pe Dumnezeu ce fel de soartă să-i dea omului (Ivanov, 349). După unele credințe, ea poate fi sufletul omului pe care îl însoțește, dublul lui, având chiar înfățișarea respectivei persoane. Bărbaților se arată sub înfățișarea unei femei; *Dolja* unui om fericit este un om frumos, cu haine frumoase, bine făcut. Când omul era bogat, soarta lui apărea ca o femeie îmbrăcată în alb, un bătrân zdrențăros, o bătrână neagră, infirmă, adesea lipsită de îmbrăcăminte sau zdrențăroasă. Ghinionul era personificat și de diverse animale: iapă, pisică, câine jigărit, șoarece, șopârlă, pe când norocul era un urs, bou. Sunt situații când informația se bazează pe existența contrariilor: soarta este o femeie urâtă, zdrențăroasă, nepieptănată, somnoroasă (Ivanov, 350—353). Ea poate fi invocată când omul dorește să și afle ursita. Dacă ea este văzută într-o rochie roșie — e semn de noroc, dacă are o traistă — e semn de necaz, sărăcie (ibid., 354). Ca întruchipare a strămoșilor, ea poate fi văzută stând pe mormintele lor, prevestind, astfel, nenorocire. Ea poate fi invocată sărind peste morminte, în cruce. Nu sunt puține situațiile în care în locul norocului așteptat în astfel de situații apare piaza rea, *nedolja*. Ea își face apariția când mama îl căinează pe copil, scoțând în evidență greutățile vieții — aceasta fiind un fel de chemare, de invitație pentru nerăbdătoarea *Nedolja*. Când, seara, te strigă cineva, este tot ghinionul, și nu trebuie să-i răspunzi, ci să-l înjuri, pentru a scăpa de el. Când este invitată la masa rituală oferită ei, amplasată la o răspântie, unde se află o cruce, la miezul nopții se spune: *„Dolja, Dolja, vino la mine să mănânci!"*. Dacă nu este chemată din când în când, să-și primească ofranda, ea poate face mult rău: oamenii pot fi bătuți, lăsați fără mâncare (sărăcia dusă la extremă). Personajul este important nu numai pentru că îl ajută pe om la muncile mai de seamă sau îl îmbogățește, dar îl și salvează de la necaz: când este incendiu dă de știre, cere ajutor sub înfățișarea unui membru al familiei. Știind din vreme ce se întâmplă cu omul, îl poate preveni prin tânguirile sale etc.

Zlydni — personificarea nenorocului, sunt niște omuleți (cca 12) — copii sau bătrâni, care se instalează în spatele sobei și, nevăzuți, produc multe necazuri: în vasele cu mâncare pun nisip, toarnă apă în lapte, fură ouăle de la găini etc. (Cerepanova, 129; Tokarev, 1957, 102). Pentru a nu-i băga în casă, când se mătură se începe obligatoriu din mijlocul casei spre prag, și nu invers (Miloradovici — 1, 180). Deși credința spune că omul la care s-au aciuat nu mai poate scăpa de ei, există, totuși, o modalitate de izgonire a lor, ca și în cazul altor personaje malefice — apelul la vicleșug: să fie ademeniți într-un vas, o tabacheră și apoi duși în pădure, pe câmp etc. În acest caz, cum a scăpat de ei, omul se îmbogățește vizibil.

Bida — personaj din aceeași serie, este tot ilustrarea nenorocului. Este un omuleț care locuiește în podul casei unui om sărac și nefericit, ghinionist. Când nu se simte bine, el bate din palme. Chiar dacă îi dă bani, el nu poate avea nici un folos de pe urma lor. Poate fi păcălit și scos din casă tot prin vicleșug, spunându-i-se că proprietarul se mută. Atunci, pentru a putea fi transportat mai ușor, el ia înfățișarea unui ac, care trebuie înfipt într-un os, ce va fi mai apoi aruncat în râu. Numai atunci omul poate fi sigur că a scăpat de necaz.

Ultimul reprezentant al credințelor ucrainene pe care îl vom prezenta este *polaznik* (v. și pol. *podłaznik*, bulg. *paleznik*, slovac. *polaznik*, sloven *polazič*, *polazač*, croat *poležaj*). Este un personaj aducător de bunăstare, fericire, întruchipat în prima persoană care vine în casă în noul an (poate fi,

https://biblioteca-digitala.ro

de asemenea, și animal). Dacă acesta este un om norocos, — și anul va fi plin de bucurii; dacă el este un bărbat — se vor naște copii și animale de sex masculin etc. (Meletinski, 437).

Bielorușii cunosc acest tip de personaj și, deși informațiile nu sunt numeroase, se poate contura, totuși, imaginea generală: *zlydzen'* — personificarea nenorocului, urmărește omul sub înfățișarea unei femei bătrâne, respingătoare, pline de răutate. *Liha* este, ca și *Ledaščik* — o altă ipostază a ghinionului, a marcării negative a destinului.

La cehi *Sudički* sunt 3 (4, 5, 6, 7, 9) femei îmbrăcate în alb, palide, cu ochi strălucitori, adevărate recipiente ale puterii sacre. La miezul nopții apar la fereastră sau chiar în casă, unde se află nou-născutul și se sfătuiesc în privința viitorului acestuia. Au în mână lumânări care ard în timp ce ursesc. Pentru a nu putea fi văzute sau auzite, la sosirea lor toți locatarii casei cad într-un somn adânc (Afanasiev, 1869, III, 339). Ursirea se face lângă masa special pregătită pentru ele, în jurul căreia ele dansează. Ultima — cea mai mare — are cuvântul hotărâtor (Máchal, 55—59).

Sârbii luzacieni cunosc acest tip de personaje — deși informațiile nu sunt numeroase, se poate contura, totuși, panteonul: *zla zona, morawa* — femeie bătrână, cocoșată, mică de înălțime, a cărei apariție în casă atrage după sine necaz, pierderi: animalele nu mai dau lapte, cerealele încep să mucegăiască, toți cei ce se uită la ea se umplu de râie și pecingine (Cerepanova, 129).

În credințele sârbilor, croaților, slovenilor întâlnim reprezentări privitoare atât la divinități ale destinului, care se manifestă la naștere, cât și personificări ale norocului. Astfel, *Upis* hotărăște împreună cu *Uris* soarta nou-născutului, ambii realizând dubla ipostază a unei zeități supreme, *Usud* (v. și *Rod* la ruși), *Upis* îl întreabă ce soartă trebuie să meneasă pruncului, după care *Uris* i-o scrie acestuia pe frunte. În cazul în care, în aceeași zi, se nasc mai mulți copii, *Usud* le ursește aceeași soartă.

Rojenice, sujenice sunt personaje feminine, surori, trei la număr, care menesc destinul nou-născutului. Invizibile, ele vin în a treia noapte (mai rar, prima sau a șaptea) de la naștere/ sau ursesc în primele trei seri — ultima ursire fiind hotărâtoare. De regulă cea mai în vârstă îi ursește copilului moartea, mijlocia — defecte fizice, iar ultima, cea mai tânără, este mai îngăduitoare și hotărăște câți ani va trăi omul, ce va păți în viață, dacă va fi fericit sau nu. Ca de obicei, sentința nu poate fi schimbată. Spre deosebire de credințele altor popoare, *rojenice* nu intră în casă, ci se opresc pe acoperiș, lângă horn. Sunt îmbrăcate în alb, au părul lung, despletit. Pentru a fi îmbunate în cinstea lor se pregătește o masă (pâine, vin, trei bucheţele de flori), iar copilul este îmbrăcat cu haine curate (Meletinski, 503; Afanasiev, 1869, III, 339; Ceaikanovici, 176).

Personificarea norocului — nenorocului este întâlnită în prezența spiritelor *Sreča — Nesreča. Sreča* 'norocul' are înfățișarea unei fete frumoase, care toarce un fir de aur. Ea are grijă de lanuri, turme, îl ajută pe om (Râbakov, 240). *Nesreča* 'ghinionul' este descris ca o bătrână somnoroasă, cu ochi tulburi. Și ea toarce, în folosul omului, dar firul este foarte subțire, rupându-se ușor (Râbakov, 240). Pe lângă *Nesreča* sârbii cunosc și un alt personaj, *Beda*, care îi chinuia pe oameni.

În sfârșit, și bulgarii aveau reprezentări în legătură cu aceste credințe. *Pisarica* era cea care prezicea soarta nou-născutului, pe care, mai apoi, o

https://biblioteca-digitala.ro

inscria pe fruntea acestuia. *Orisnicy*, *Narecnicy* sunt demoni masculini sau feminini, trei surori, adesea tinere, care vin la pătuțul copilului în a treia sau a șaptea noapte de la naștere și-i prezic soarta. Ca orice personaj demonic, își fac apariția la miezul nopții și dispar la primul cântat al cocoșului. Rolul cel mai important îl are cea mai în vârstă, care aprobă cele ursite de surorile ei sau menește cu totul altceva. După ce ea a terminat de vorbit, ursita se înscrie pe fruntea copilului (Ionescu, 60, 115—116; Candrea, 1933—1935, I, 205). Alte credințe vorbesc despre existența a trei ursitoare bune și trei rele, care niciodată nu se înțeleg. Din cele favorabile, prima îl înzestrează pe copil cu minte, cunoștințe, a doua îi dă sănătate, frumusețe și arta cuvântului, iar ultima îi conduce pasul în timpul vieții, îl învață meserie și îl ajută să se îmbogățească. Înscriindu-se în tiparul obișnuit, și despre ele se spune că sunt nemuritoare, invizibile. Când au putut fi văzute, femeile le descriu măsurând firul vieții, apoi tăindu-l (Afanasiev, 1869, III, 342—344). Ca și în credințele ucrainene privitoare la *Dolja*, și ursitoarele bulgare îl întreabă pe Dumnezeu ce anume să-i destineze copilului. Despre divinitate se spune că în fiecare zi se află în trei stadii. Dimineața lucrează la câmp, la prânz este negustor, iar seara se odihnește — mănâncă, bea și este bine îmbrăcat. De aceea el poruncește ca și copilul să fie asemeni lui, cum era în momentul în care a fost solicitat de mesageri. De regulă soarta nu poate fi schimbată, chiar dacă cineva reușește să asculte ce i se ursește. Ea poate fi parțial modificată, dacă cineva cedează omului respectiv o parte din anii și din soarta lui. Pentru a fi îmbunate, în a treia noapte li se pregătește o masă.

Și mitologia baltică dezvoltă reprezentări asemănătoare. La lituanieni *Laimès* sunt personificările norocului, iar *Verpeia* 'torcătoarea' este cea care ursește destinul nou-născutului. Imediat ce copilul a venit pe lume, ea începe să i toarcă firul vieții. Capătul acestui fir este legat de steaua care apare pe bolta cerească odată cu nașterea copilului. Când se apropie moartea omului, Verpeia taie această ață: steaua cade, se stinge și omul moare. Dar această zeiță nu este singulară, ea fiind doar una din cele șapte care acționează asupra ursitei nou-născutului. Dacă ea toarce firul vieții din caierul dat de divinitatea supremă, cea de a doua folosește firul țesut pentru urzeală, a treia țese pânza. Cea de-a patra încearcă să distragă atenția primelor trei cântând și povestind, pentru ca, prinzând un moment de neatenție, să le strice lucrul — asta înseamnă moarte, boală, ceartă, alte necazuri. A cincea se opune acțiunilor distructive ale surorii ei făcându-le pe celelalte să se trezească din vrajă. Când reușește să mențină mereu trează atenția lor, viața omului este calmă, plină de bucurii, sănătate și fericire. Cea de a șasea taie pânza și omul moare. În sfârșit, ultima spală țesătura, pe care o dă divinității supreme. Din această pânză se face cămașa pe care omul trebuie să o poarte pe lumea cealaltă (Afanasiev, 1982, 362—363). La letoni cele trei ursitoare sunt *Dekla*, *Karta* și *Laima*. Cea mai importantă este Dekla, cea care are grijă de nou-născut, îi veghează somnul, îl schimbă, îi dă un nume și îi supraveghează creșterea. Este protectoarea fetelor, cărora le alege soți potriviți (Meletinski, 181).

Norocul, șansa la lituanieni — *Laime* — este înfățișat ca o femeie, mai rar bărbat, care se manifestă având o grijă deosebită față de om de-a lungul vieții acestuia: îl ajută la muncile agricole, de multe ori lucrând în locul acestuia, are grijă de gospodărie, iar uneori contribuie la sporirea averii proprietarului prin furtul unor bunuri din alte gospodării. Antipodul ei este

https://biblioteca-digitala.ro

nelaime — ghinionul. Spre deosebire de celelalte personaje, *laime* și *nelaime* nu sunt date omului la naștere, astfel încât de ele poți scăpa, ca de obicei, prin vicleșug (Velius, 8).

Tot în Europa se mai întâlnesc, sporadic, alte credințe de acest gen. În Bavaria se povestește despre trei surori, tot personificări ale destinului — *heilrātinnen* 'cele ce aduc omului fericirea'. Două dintre ele sunt favorabile — prima poartă haine albe ca zăpada, iar cealaltă haine albe și roșii. Cea de a treia este total nefavorabilă *(Held)* — reprezentată în întregime neagră sau jumătate albă — jumătate neagră, cu fața întunecată și ochii arzători. Cele două surori torc și pregătesc o pânză pentru mama copilului, pentru a-i ușura nașterea. Sora cea rea, Held, împletește o funie, cu care îi leagă pe oameni și-i trage la ea, pe cealaltă lume. În alte părți s-au păstrat credințe despre trei fete misterioase, ale căror cântece profetice se aud la nașterea, nunta sau moartea omului. Cântecul primelor două prezice nounăscutului, respectiv tinerilor căsătoriți, fericire, cea de-a treia cântă despre necazurile cotidiene, despre moarte. Fiecare poartă pe umăr un caier cu in, iar în mâini au câte un fus și împletesc o sfoară, pe care o întind de pe un munte pe altul. Semne de vreme bună sunt date de vederea diferitelor țesături diafane, pe care ele le aruncă în aer, atârnând în înălțimi (Afanasiev, 1869, III, 353—354). Dar germanii povestesc și de *Bertha*, o femeie îmbrăcată în haine albe ca zăpada, care vine în casă, leagănă și liniștește copilul când mama, obosită, a adormit. Ea apare și în alte momente importante ale vieții. Aparițiile ei neașteptate, prin furtuni puternice, în mijlocul cărora este văzută ca o arătare uriașă, care-și agită mâinile deasupra casei, vestesc cu precădere moartea unuia din membrii neamului. În aceeași clipă locuința se cutremură din temelii (Orlov, 433—434; Afanasiev, 1869, III, 353). Aceste ultime imagini se apropie foarte mult de cea a Berthei, Perchtei, arătarea care veghează asupra interdicțiilor referitoare la tors, așa cum este reprezentată în suita din „vânătoarea sălbatică". Este interesant că, pentru mitologiile baltică și germană, se observă cumularea funcțiilor oraculare și punitive la același personaj, care apare atât la nașterea copilului, pentru a-i prezice viitorul, dar și când omul încălca tabu-urile impuse de tradiție, cu precădere cele legate de tors.

În *Edda* se spune că zânele sunt bune sau rele și în funcție de originea lor îi înzestrează pe oameni cu o soartă bună sau plină de necazuri (Orlov, 430). La irlandezi *Befind* 'femeia albă' era una din cele trei duhuri feminine prezente la nașterea copilului, cea care prevestea viitorul și-i făcea daruri bune sau rele. În cinstea lor se pregătea o masă, care se așeza în camera în care se născuse copilul (Meletinski, 95).

Bedis mțelrebi 'cel care scrie soarta' era personajul central în mitologia soartei la gruzini. El ținea socoteală de timpul pe care îl mai are de trăit omul pe pământ, în funcție de ce era scris în „Cartea destinelor". La expirarea timpului el comunică acest lucru stăpânului lumii celor morți (el aflându-se tot pe celălalt tărâm), la a cărui poruncă sufletul este adus din lumea celor vii. Au existat cazuri de erori, când în infern a ajuns un suflet căruia nu i se epuizase timpul acordat. Când se descoperea greșeala, sufletul era înapoiat trupului și omul revenea la viață, continuându-și existența (Meletinski, 92).

La armeni *Baht* 'soarta' este destinul personificat. Are chipul unui bătrân cu barba albă, care locuiește în cer sau pe un munte înalt, de unde stabilește soarta fiecărui om. Hotărârile sale sunt înscrise de *Groh* în cărți spe-

https://biblioteca-digitala.ro

ciale sau pe frunțile oamenilor. Sub același nume — *Baht* sau *Dolbat* 'bunăstare' — armenii cunosc un alt duh, personificare a norocului. Este trimis de Dumnezeu sau de soartă unei familii sau unei persoane. Poate avea înfățișarea unui om tânăr sau bătrân. Acolo unde se instalează aduce noroc, iar plecarea lui însemna numai ghinion pentru posesor. Adesea apare în haine albe — în case, grajduri sau stâni, unde păzește animalele. Părăsește acele case în care a fost ofensat. Pentru a-l aduce înapoi, la sfârșitul lui, se efectuează ceremonii speciale (Tokarev, 1991—1992, I, 165).

Și mitologiile siberiene cunosc existența acestui gen de personaje. La iakuți *Nelbej ajysyt* era protectoarea nașterii copiilor, cea de care depindea existența copiilor care îi erau ceruți. De multe ori era prezentă în momentul nașterii copilului, fapt pentru care se interzicea să se vorbească tare sau să se facă zgomot, pentru că ea se putea supăra și s-ar fi răzbunat luând viața copilului sau a mamei. După naștere i se aduceau jertfe și avea loc ritualul alungării ei, obicei la care participau doar femeile. O altă divinitate era *Dzylga han* — cea care hotăra soarta nou-născutului în momentul nașterii. Dacă *Nelbej ajysyt* nu putea oferi doritorilor copii, lui *Dzylga han* i se putea cere un suflet. Se credea că acel copil va avea o soartă bună, el neputând muri ca urmare a unei boli accidentale sau întâmplător (Meletinski, 185).

La abhazi *Asačva-čapacva* 'creatorii' erau duhurile care preziceau soarta omului (Meletinski, 81). La ceceni, ingușii *taramy* sunt duhuri protectoare invizibile. Fiecare om este însoțit în permanență de un asemenea spirit, prezent și ca protector al tuturor lucrurilor din natură (Meletinski, 519). *Main* — la evenci, nanaiți, neghidalți etc. este unul dintre duhurile-patroni ai lumii superioare. El protejează și veghează asupra bunăstării oamenilor, șamanilor, asigurându-le succes la vânătoare. La câteva grupe de evenci sub același nume se cunoșteau și firele prin care divinitatea supremă ținea sufletele oamenilor, copacilor, plantelor. Era suficient ca ața să se rupă, că omul se îmbolnăvea și murea, copacul se usca și planta se vestejea (Meletinski, 327).

Mamá — în mitologia șamanică manciuriană — sunt duhuri feminine, femei bătrâne, protectoare ale copiilor, cele care vegheau asupra perpetuării speciei, oferind copii doritorilor (Tokarev, 1991—1992, II, 96).

Laponii o cunoșteau pe zeița care ajuta la nașterea copiilor, *Maddeˊrakka* și pe fiicele ei, *sarakka*, *juksakka* și *uksakka*. Cea mai activă dintre ele era *sarakka*, în cinstea căreia în timpul nașterii spărgeau lemne și mâncau fiertură de cereale. *Juksakka* puteau schimba sexul copiilor care urmau să se nască, îi învăța pe băieți să tragă cu arcul. *Uksakka* locuia sub prag și era cea care supraveghea primii pași ai copilului (Mansikka, 214—215).

Și indienii credeau că soarta copiilor se decidea înainte de naștere, urmând ca ea să fie înscrisă pe fruntea lor (Thompson, 189.7 N 121).

CONCLUZII

Din materialele trecute în revistă se poate contura importanța deosebită a torsului (în subsidiar — țesutului etc.) oglindită la mai multe nivele ale gândirii mitologice tradiționale. Sacralizarea acestei activități, utilă pe plan practic, material, dar și spiritual, dacă avem în vedere diversele reprezentări mitologice, a plecat de la metafora vieții, a soartei, destinului, ma-

https://biblioteca-digitala.ro

terializată în firul de aţă, tors, ţesătură, pânză etc. Astfel de reprezentări sunt unitare, caracterizând cultura umană în ansamblul ei. De la zeii şi zeiţele supreme, zeiţa-mamă, zeiţe ale fertilităţii etc. generatoare, dătătoare de viaţă, s-a ajuns, prin treptata pierdere a credinţei, prin desacralizare, la imaginea personajelor demonice cu funcţii oraculare, instituitoare ale destinului individual sau colectiv, personaje specializate, în ultimă instanţă fiind chiar personificarea funcţiei respective.

O poziţie intermediară o au duhurile protectoare ale casei, care deşi nu sunt caracterizate de dominanţa funcţiei oraculare, apar deseori ca mesageri ai soartei, ai destinului, prin poziţia lor de reprezentante ale sacrului, care acced la transcendent, pot cunoaşte viitorul. Dar legătura cu tema noastră este mai profundă : ca duhuri protectoare ale locuinţei, sunt, în acelaşi timp, materializarea cultului strămoşilor, al părinţilor protectori, întemeietorii neamului, cei care, la rândul lor, instituie, fiind imaginea unei Mari zeiţe la scară redusă. Prin filiera *Rod — rojanicy* se continuă linia oraculară, specializându-se în această funcţie. În varianta *domovoj* apare ca un cunoscător al viitorului, dar funcţia nu mai este dominantă, subsumându-se celei de protector, sprijin efectiv al familiei. Prin varianta *kikimora* duhul casei se apropie şi face legătură dintre personajele ipostazieri ale destinului şi cele care supraveghează activităţile legate de tors, cu funcţie în principal punitivă. Prin faptul că torsul era pus în legătură cu viaţa, cu destinele omeneşti, simpla practicare a acestei activităţi a fost supusă unor puternice tabu-uri. Elementul de legătură l-au constituit societăţile iniţiatice feminine, acolo unde se prelucrau atât fibrele cât şi cunoştinţele referitoare la activitate, viaţă, destin şi pericolele care le pândesc pe practicante. Funcţia punitivă s-a dezvoltat ca urmare a tentativelor de încălcare a limitei temporale, ce restrângea această activitate la perioade de timp strict marcate, depăşirea ei atrăgând după sine apariţia personajului malefic respectiv, care pedepsea aceste greşeli. Deşi, ca în cazul ursitoarelor, spiritul a apărut ca o personificare a unei funcţii, ceea ce presupune evident specializarea lor strictă, sunt situaţii în care alte tipuri de duhuri cumulează această funcţie punitivă.

Particularitatea lor de a fi personificări ale diferitelor funcţii a făcut dificilă încercarea de aplicare a schemei de descriere a personajelor mitologice folosită pentru relevarea trăsăturilor comune prezente în general. Fiind strict specializate, ele au dezvoltat linii particulare, doar în cazul personajelor mitologice de tipul *ursitoarelor* putând fi vorba de o oarecare apropiere de modelul mitic de descriere a duhurilor, observându-se similitudini mai ales cu spiritele aerului, pădurii etc. Deşi s-au dezvoltat diferit, aproape paralel, sunt destule elemente păstrate de respectivele credinţe care conservă manifestări ale sacrului, sub toate aspectele lui, aşa cum se conturează şi în cazul altor personaje mitologice, de această dată standardizate, unitare.

Deşi la prima vedere nu par a fi prea multe puncte comune între toate aceste tipuri de personaje, sperăm că prezentarea informaţiei (variată, fără a fi, bineînţeles, exhaustivă) a reuşit să surprindă legătura existentă, determinându-ne să lărgim sfera de cuprindere a materialului de la personificările legate de tors — zilele nefaste — la toate tipurile de spirite aflate în strânsă legătură cu această activitate.

https://biblioteca-digitala.ro

ANEXA

LEGENDE DESPRE PERSONAJELE MALEFICE LEGATE DE TORS

1. „Am auzat și io, când am fost mnică, că femeile nu vreieu să torcă marța, după asfințatu sorelui și nici să cosă și nici alte lucruri. Puneu jos că vine Marțolea, care era așe intipuită ca o babe urâtă, care untra în casă și le prinde pă muieri de cap, le spărie.și acolo le lăsa. În Morou, o fost o femeie care nu credea că ieste Marțolea, până când s-o spălat pă cap, odată, marț seara. Atunci numa s-o destis ușa și o apărut o mogâldeață în casă, care s-o pus și u-o tras de cap și, după ce i-o spus să nu mai lucre marța, s-o dus." (Chita-Pop, 225—226).

2. „Marța, muierile, la noi, nu lucrau, Domne feri, lucru de ăla : să torcă, să țesă, să cosă, să facă jirebdii și altele cu lână, cu cânepă, cu ață de bumbac și altele tăt de-aiestea. Nimnic, că de nu vine Marțolea la ele și neștemniri ce le face. Zâce că la una ce-o surcălit nește lână de pănură i-o adus Marțolea, în pragu ușii, on lemn mare. I l-o pus cu rădăcina răzămată de ușe, așe plină de pământ, de n-o putut ceie ieși din casă numa când u-o scos vecinii, demineața. S-o spăriet de-o fost beteagă multă vreme." (Chita-Pop, 224—225).

3. „Marț și vineri nu să torce, că vine Marțolea la fereastă și încâlcește fusăle. Leliuca Marie a bădiucului Agustin a tors marț sara și i-o învârtit Marțolea fusu în pticior și i-o spart pticioru, la pulpă, din sus de genunț. O scăpat leliuca fusu și, vrând să-l prindă în polă, s-o împuns. I s-o băgat, așe, între pulpă.

Marțolea vine ca o mohondeață neagră la fereastă." (Chita-Pop, 225).

4. „O femeie marți seara spre miercuri s-a apucat la zolit călepele. O alta străină a intrat în casă și i-a zis că-i va zoli ia. S-a apucat și-i tot punea în zolniță o chită de cânepă și un copil. Femeia s-a dus spărietă la o megieșă și i-a spus. Aceasta a învățat-o să strige de afară : Cumătră, ieși afară că ard horaițele ! Și când a zis așa îndat a lăsat de zolit și o fugit. Dar altfel avea să-i opărească copiii." (Niculiță-Voronca).

5. „Joimărița venea la fereastră și zice : Câții, câții, / Tors-ai câlții?/ Că dacă n-ai torcat / Mâinile ți le-am torcat. Fetele răspundeau : — Tors, cocoană, tors ! Așa a răspuns și o fată, care tot mai avea un fuior în pod. Hoața de Joimărița n-a crezut. S-a și urcat în pod și a început a cotrobăi prin zgrebeni, prin leftere, prin dinții daracilor, pân-a dat de fuior.

Apoi a intrat, prin ușile mânjite cu usturoi, în casă și tot n-a lăsat pe fată în pace, până ce nu i-a ciopârțit mâinile." (Rădulescu-Codin, Mihalache, 46).

6. „A fost odată o femeie și sta la furcă joi seara. Mai târziu se pomenește că vine în casă o altă femeie și întreabă dacă are multe de tors. Fe-

https://biblioteca-digitala.ro

meia a răspuns că are caiere destule. Joimărița a cerut să-i dea și ei să toarcă, să isprăvească femeia mai curând. În câtva timp Joimărița a isprăvit caierele de tors și le-a făcut și sculuri până la miezul nopții, așa torcea de repede. Apoi a îndemnat pe gazdă să caute o putină să coacă tortul, căci cocea cânepă. Femeia s-a dus la nașă-sa să ceară putina și i-a povestit cum a venit la ea o femeie necunoscută și i-a tors toată cânepa până la miezul nopții și acum vrea să i-l și coacă. Nașă-sa, femeie mai pricepută, i-a zis: „Să nu te mai duci, fină, îndărăt, că acea femeie este Joimărița și te mânâncă". Și a învățat-o, când s-o duce acasă, căci avea un băiat în casă, să se uite pe horn și să strige „cucurigu", bătând din palme; și auzind-o cocoșii din sat au început și ei a cânta și, auzindu-i, Joimărița se duce, căci așa se crede că numai până la cântatul cocoșilor poate sta în sat. Joimărița, când a auzit cocoșii, s-a făcut în formă de roată și a plecat, lăsând foc în urma ei, zicând vorbele acestea: „Hei, nevastă șireată, am crezut că te mânânc eu pe tine, dar m-ai mâncat tu pe mine!" A doua zi femeia s-a dus iar la nașă și i-a spus cum s-a întâmplat. Nașă-sa a învățat-o ca a doua seară să întoarcă toate lucrurile din casă cu gura-n jos, că Joimărița vine iar. Așa a și făcut femeia, dar opaițul nu l-a întors cu gura în jos. Peste câtva timp a venit Joimărița și a bătut la ușă să-i deschidă. Femeia n-a vrut să-i deschidă, apoi Joimărița a strigat: „Săi, oală, de-mi deschide ușa!" Oala a răspuns: „Nu pot, că sunt cu gura-n jos". Tot astfel a strigat mai multe lucruri din casă și tot așa i-au răspuns toate. La urmă strigă pe opaiț să-i deschidă. Acesta i-a răspuns că n-are picioare și, vrând să sară de pe poliță unde era pus, s-a spart și, cântând cocoșii, a plecat iarăși în formă de roată, lăsând pară de foc în urma ei." (Fochi, 182—186).

7. „Doi tineri s-au dus la câmp, luând cu ei și copilul în fașă. Seara, când să se întoarcă acasă, și-au uitat copilul în câmp. S-au întors și n-au mai aflat copilul unde-l lăsaseră, în schimb au văzut un foc lângă care stătea o femeie. Această femeie îngrijea copilul lor. Când au vrut să se apropie de ea, femeia a lăsat copilul jos și le-a spus că nu au voie să-i vadă fața, căci este S. Vineri. Le-a aruncat apoi o pâine și, poruncindu-le s-o rupă, oamenii au aflat înăuntru câlți de cânepă și „guși" lepădate de la tors, precum și zoi din albie. Sf. Vineri le-a spus că un asemenea miez are pâinea pe care ea o mănâncă din cauză că femeile torc, țes și spală rufe de ziua ei. Le-a poruncit apoi să spună acestea la toată lumea și mai ales să amenințe cu mari pedepse pe femeile care ar mai lucra de ziua ei." (Fochi, 276—282).

8. „În seara de Sântoader unele fete n-au vrut să ție sărbătoare și au venit la ele niște băieți necunoscuți, în același număr cu fetele și, găsindu-le torcând, au prins să se joace cu ele. Una din ele, observând că băieții aveau copite la picioare și cozi de cal, a tors iute caierul și a zis că ea se duce repede acasă ca să ia altul. Băieții n-au vrut s-o lase. După multe rugăminți au lăsat-o să plece, dar, cu condiția să lege firul fusului de piciorul ei și fusul să rămâie la ei în casă, desfășurându-se. Fata, în loc să ia caier, așa cum făgăduise, a legat capătul firului de coada pivei și a dat fuga la o vecină bătrână, căreia i-a povestit ce-a văzut. Aceasta i-a spus să fugă îndărăt acasă și să ungă toate vasele cu usturoi pisat, să le pună cu gura în jos și să nu-i rămână nici un vas cât de mic că-i prăpădită,

https://biblioteca-digitala.ro

deoarece băieții aceia nu sunt decât Sântoaderii. Fata s-a dus acasă, a făcut cum i s-a spus, dar un ciob spart l-a uitat. Celelalte fete au fost toate omorâte de acei băieți, care, văzând că nu vine fata, s-au luat pe firul fusului până la casa ei. Aici au găsit ușa încuiată. Au strigat-o, dar ea n-a răspuns. Atunci au strigat la toate vasele din casă ca să le deschidă ușa. Însă fiecare vas a răspuns că nu poate, fiindcă e cu gura în jos și a fost uns cu usturoi. Numai ciobul i-a ascultat. Când să ajungă însă la ușă, a căzut și s-a spart. A început să se vaite că s-a spart și nu poate. Băiatul a zis: „Ai, mă-nșelași și tu pe mine, dar să vezi, altă dată nu mai scapi!" Au cântat cocoșii și el s-a făcut nevăzut" (Fochi, 308—316).

9. „Cămeșa ciumii uă fac nouă muieri, într-o noapte de marț. Să astrâng la una din ele ș-apoi ieu o mănușe de cânepă uscată, uă meliță, uă teaptănă, fuioru acela îl torc, câte fusă ies le deapănă, pă cele de urzală le și pun pă urzoi, pă cele de bătut le fac careva țăjii. Api una din ele țesă. Când îi gata, să pun și uă curuiesc, așe o cămașuță mnicuță. Iesă cam cât de-on lat-două de palmă. Uă trag apoi p-on lemnuț, făcut așe cruce de arc și mânuri și uă dau la oarecareva s-o puie uări între hotară, uări la podu din capu satului, uări pă careva deal, uări unde se cere după boală de marhe, de oameni, de coptii ... Amu, zic muierile din sat, că cine pune cămeșa ciumii, ăla moare ..." (Chita-Pop, 239—240).

10. „După ce a străbătut Alexandru Macedon până la rai, a aflat un rege Ioan șezând pe tronul său și ținând picioarele în apă clocotită de izvor. Întrebat fiind de ce face aceasta, zise regele Ioan că apa astfel întrebuințată are darul întineririi. Alexandru cel mare se rugă atunci să-i dea și lui puțină din această apă, și ceea ce primi, o păstră foarte bine (...) Cele două servitoare ale sale i-o furară și de atunci, fiind ele veșnic tinere și cunoscând viitorul fiecărui om, la nașterea sa îi ursesc soarta" (Pamfile, 1916, 2).

11. „Dacă un copil se naște în ceas bun, în toată viața lui va fi norocos și fericit, iară dacă se naște în ceas rău, are să fie nefericit" (Gorovei, 233).

12. „Une femme de Plougastel-Daoulas étant allée à la nuit close, un samedi, laver son linge, vit arriver une grande femme mince portant sur la tete un énorme paquet de draps, qui, après lu avoir repreché d'avoir pris sa place, lui dit decretourner à la maison et qu'elle ne tardera pas à lui raporter son linge tout lavé. Revenue chez elle, la laveuse raconte son aventure à son mari, qui lui dit qu'elle a renontré une Maouèz noz, ou femme de nuit. Par son conseil, elle suspend le trèpied àsa place, balaie la maison, met la balai la tete en bas dans un coin, se lave les pieds, en jette l'eau sur le seuil de la porte et sa couche. La fantóme ne tarde pas à arriver et à demander l'entrée de la maison. Comme on ne la lui répond pas, il ordonne au trépied de lui ouvrir. „Je ne puis, répond le trépied, je suis suspendu à mon clou. — Viens, alors, toi, balai. — Je ne puis, on m'a mis à tete en bas. — Viens alors, tois, eau des pieds. — Regarde-moi, je ne suis plus que quelques éclaiboussurea sur le seuil de la porte". La femme de nuit s'éloigne alors en grondant" (Sébillot, IV, 249—250).

13. „En Basse-Bretagne, une très vielle fée descendait par la cheminér la vielle de la Saint-André pour voir si, aux approches de minuit, la

https://biblioteca-digitala.ro

ménagère était encore àfiller, et si elle la trouvait ainsi occupeé, elle la gourmandait" (Sébillot, I, 162).

14. „Odată o femeie n-a cinstit-o pe măicuța Vineri și a început să toarcă. A tors ea până la prânz, când, deodată, a pălit-o un somn —un așa somn! ... A adormit ea și dintr-o dată s-a deschis ușa și, ce să vezi, intră măicuța Vineri, cum mă vezi, în haine albe și așa de supărată, supărată! ... drept la femeia aia care torsese. Și luă ea de pe jos resturile de la tort, ce căzuseră pe jos, praful acela, și dă-i în ochi femeii ... Asta, când s-a trezit, a început să urle de durere, așa de tare o dureau ochii, nici nu știa de la ce ... Alte femei, care veniseră la ea, s-au înspăimântat și au început s-o boccască: „Ce ai făcut, nenorocito! Ai meritat pedeapsa cea aspră a maicei Vineri!" și i-au spus ce se întâmplase. Femeia a ascultat, a ascultat, și a început să-și ceară iertare: „Maică Vineri, fie-ți milă, iartă-mă pe mine, păcătoasa; o să-ți aprind o lumânare și o să le spun tuturor să nu te mai necăjească!" Și ce să vezi: noaptea a venit din nou și i-a scos din ochi toată murdăria și femeia s-a făcut bine. E mare păcat s-o superi pe măicuța Vineri — să torci și să lucrezi!" (Afanasiev, 1990, 84).

15. „Când stăteam eu la soacră-mea, ea tot timpul torcea. M-am trezit eu noaptea și văd — stătea baba pe întuneric, la lumina lunii și torcea, nu putea să doarmă, probabil. Dimineața i-am zis: „ — Ia, zi, ai tors mult aseară? — Dar n-am tors nimic, nu m-am trezit deloc." *Susedîha* /duhul casei/ luase înfățișarea ei! Era la fel ca ea." (Șumov—Prejențeva, No 69, 40).

16. „*Domovoj* prevestește necaz. El trăiește în fiecare casă. Odată bunica ne povestea: — Dorm eu și aud — sfârâia fusul, dar mi-era frică să văd cine toarce. M-am uitat eu mai târziu și, ce să vezi, pe prichici ardea o lumânare. Am ridicat capul și am văzut că acolo era o femeie, *susedka* /duhul feminin al casei/. Torcea, torcea mereu. Bunica începuse să se roage: Doamne, Dumnezeule, fie-ți milă de mine, păcătoasa. Și ea a dispărut. Și după aceea ne-a dispărut o vacă, ea a prevestit dispariția ei. Și torsese, torsese, nu glumă". (Șumov—Prejențeva, No. 70, 40—41).

17. „Odată l-am visat pe *domovoj*, se făcea că avea niște labe mari, păroase, mă apăsa, mă apăsa într-una. La început am început să mă rog, dar mai apoi am înjurat, de el numai așa poți să scapi. Avea o mână lungă, lungă, păroasă ... Asta a fost semn rău. Pe vremea aceea s-a spânzurat și ginerele meu" (Șumov—Prejențeva, No. 92, 49—50).

18. „Oamenii cred că *domovoj* este acoperit de păr des și moale, chiar și palmele, călcâiele sunt pline de păr, numai pe față, în jurul nasului și ochilor nu crește păr. Călcâiele lui păroase se conturează iarna pe zăpadă, iar cu palma îi mângâie noaptea pe cei adormiți. Dacă ei simt mâna moale, caldă — e semn de fericire și bogăție, iar dacă e rece și păroasă — e semn rău" (Șumov—Prejențeva, No. 97, 52).

19. „*Kikimora*, instalându-se în casă, trăiește după sobă și nopțile îi tulbură pe locatari cu zgomote insuportabile. Ocupația lor preferată este torsul și țesutul. În nopțile liniștite se aude clar cum torc, răsucesc fire și țes pânză (...) Conform credințelor rusești, copiii blestemați de părinți sau morți nebotezați sunt răpiți de demoni și transformați în kikimore" (Șumov-Prejențeva, No. 201, 105).

https://biblioteca-digitala.ro

20. „Era /kikimora/ îmbrăcată ca o femeie obișnuită, cu sarafan, numai părul era despletit. A ieșit din pivniță și s-a așezat pe prag, lângă ușă și a privit în jur. Cum a văzut că toți cei din casă s au culcat și au început să sforăie, se așează pe laviță și începe să toarcă. Și se aude cum sfârâie fusul și se răsucesc firele. Și stă ea așa, uitându-se fix într-un loc — așa este obiceiul ei. Cine o vede cu furca în mână — e semn că în acea casă va muri cineva (...). Dacă nu-i plac locatarii, îi scoate din casă" (Șumov—Prejențeva, No. 218, 122).

21. „O femeie s-a apucat să scarmene în în șopron a doua zi de Paști. De-abia a intrat în șopron că s-a auzit un tropăit, de parcă era un cal, și a început să hohotească, de ți se ridica părul. Cea care era cu ea s-a năpustit afară, iar femeia cea curajoasă a continuat să scarmene în. A rămas așa de mult, că cei din casă au început să se îngrijoreze în privința întârzierii. Au pornit după ea, dar n-au găsit-o — parcă a înghițit-o pământul. A venit vremea să se melițeze fuioarele și toată familia a venit la lucru. Pe pieptene au văzut o piele care atârna. S-au uitat mai bine și, când, ce să vezi: toată pielea se cunoștea, au putut să recunoască și fața, și părul, și urmele mâinilor și picioarelor" (Șumov—Prejențeva, No. 299, 173—174).

22. „O fată s-a apucat să toarcă joi seara. Când, aude că cineva s-a apropiat de fereastră. „Ce faci, fată, torci? Torc, — zise ea. Și aceea îi aruncă pe fereastră un braț de fuse și-i zise: „Na, ia-le și pe astea, să le torci pe toate până la ziuă, că de nu, nu mai apuci lumina zilei". Și apoi a plecat. Fata a început să plângă. Ce să fac eu acum? — se gândea ea. Chiar să vreau să le termin, mai mult de două-trei fuse nu fac. Și aia îi aruncase vreo douăzeci de bucăți. Ce să facă? A luat repede un fir de la un fus, de la al doilea altul, că poate așa termina mai repede ... Apoi a strâns tot, le-a aruncat pe fereastră și s-a încuiat. Nu peste mult timp a venit Sf. Vineri la fereastră. „A, ți-ai dat seama, care va să zică! Norocul tău, că altfel nu mai erai între cei vii. Ai aflat tu ce înseamnă să torci în ajunul zilei de vineri!" (Vasiliev, 96).

23. „La o femeie venise *Dolja* /soarta, piaza rea/ sub chipul unei femei, alteori ca un urs și-i spuse că va muri în curând tatăl ei. Așa s-a și întâmplat" (Ivanov, 353).

24. „Tata plecase la târg și în noaptea aia mama a auzit cum *Dolja* căuta ceva peste tot: ba pe masă, ba pe laviță, la fereastră. Era noapte cu lună și se vedea bine cum un bătrân caută ceva de mâncare. Mama l-a recunoscut în el pe socrul ei. Mama s-a sculat și l-a prins: el a început să o roage: „Dă-mi drumul, n-o să mai iau nimic de la voi, ba încă o să mai aduc" (Ivanov, 345).

25. „Unui om i-a murit femeia și de atunci ea începuse să vină noaptea în casă. Odată s-a trezit și a auzit cum mergea cineva și a zis: „— Cine-i acolo? Și i-a răspuns: — Dolja femeii tale". Atunci dă-i și întreabă: „— E de bine sau de rău?" Dar atunci a dispărut. După aceea i-a murit vaca acelui om, și de atunci n-a mai venit noaptea la el" (Ivanov, 347).

26. „Omul aude uneori că-l strigă cineva, dar, de fapt, nu era nimeni (...) Dolja este cea care-l strigă, prevestindu-i necazuri sau moarte

https://biblioteca-digitala.ro

(...). E bine ca atunci când ea te strigă, mai ales pe fereastră, să nu-i răspunzi, să taci sau să-i zici: „Du-te dracului" și atunci ea dispare imediat și strigătul ei rămâne fără urmări. Dar dacă îi răspunzi, atunci să te aștepți în decursul anului la nenorociri, la moarte" (Ivanov, 353).

27. „În duminica luminată, când toți vin de la biserică, cel care vrea să vadă cum arată norocul său, ia o lumânare sfințită și merge afară, pe uliță. Și când toți au plecat de la biserică și s-au dus la casele lor și nu se mai vede nimeni, atunci apare Dolja și trece pe lângă poartă. Ea îi apare omului în diferite feluri: bărbat, femeie sau animal. Dolja bărbatului se arată doar ca femeie, iar femeiei doar ca bărbat" (Ivanov, 352).

28. „Odată o femeie torcea. Deodată aude că bate cineva în ușă. A deschis și a văzut în fața ei o femeie. Aceasta a intrat în casă, a tors repede o mână de tort și zise: „Du-te la vecina ta și adu cazanul, să zolim". Femeia i-a povestit tot vecinei, care și-a dat seama că necunoscuta era *Perșembe-kary* și a ținut-o pe femeie toată noaptea la ea acasă, pentru că altfel spiritul ar fi fiert-o în cazan — i-a spus mai apoi femeii lipsite de experiență" (Gordlevski, 18).

BIBLIOGRAFIE

1. AFANASIEV, A. N., *Poetičeskie vozzrenija slavjan na prirodu*, vol. I, Moskva, Vol. I, 1865, vol. III, 1869.
2. AFANASIEV, A. N., *Drevo žizni. Izbrannye stat'i*. Moscova, 1982.
3. AFANASIEV, A. N., *Narodnye russkie legendy*, Novosibirsk, 1990.
4. BAIBURIN, A. K., *Obrjadovye formy polovoj identifikacii detej // Etničeskie stereotipy mužskogo i ženskogo povedenija*, Sankt-Peterburg, 1991.
5. BAIBURIN, A. K., *Ritual v tradicionnoj kul'ture*, Sankt-Peterburg, 1993.
6. BERNEA, Ernest, *Cadre ale gândirii populare românești*, București, Ed. „Cartea Românească", 1985.
7. BERNȘTAM, T. A., *Soveršenoletie devuški v metaforach igrovogo charaktera / Etničeskie stereotipy...*, 1991.
8. BÎRLEA, Ovidiu, *Mică enciclopedie a poveștilor românești*, București, Ed. științifică și enciclopedică, 1976.
9. BRĂTESCU, Gh., *Vrăjitoria de-a lungul timpului*, București, Ed. Politică, 1985.
10. BUSLAEV, F., *Istoričeskie očerki russkoj narodnoj slovesnosti i iskusstva*, I, Sankt-Peterburg, 1861.
11. BUTURĂ, Valer, *Cultură spirituală românească*, București, Ed. Minerva, 1992.
12. CANDREA, I. A., *Iarba fiarelor. Studii de folklor*, București, 1928.
13. CANDREA, I. A., *Privire generală asupra folklorului român în legătură cu al altor popoare*, I—II, București, 1933—1935.
14. CEAIKANOVICI, Veselin, *Mit i religia u srba*, Beograd. 1973.
15. CEREPANOVA, O. A., *Mitologičeskaja leksika russkogo Severa*, Leningrad, 1983.
16. CHITA-POP, Maria, *Muntele Miresii*, Antologie de..., Cluj-Napoca, Ed. Dacia 1991.

https://biblioteca-digitala.ro

17. CIAUȘANU, Gh. F., *Superstițiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare, vechi și nouă*, București, 1914.
18. CICEROV, V. I., *Zimnij period russkogo narodnogo zemledel'českogo kalendarja XVI—XIX vv.*, Moskva, 1957.
19. DERJAVIN, N., *Očerki byta južno-russkich bolgar*, „Etnografičeskoe obozrenie", No. 4, 1898.
20. ELIADE, Mircea, *Occultism. Witchcraft and Cultural Fashions. Essays in Comparative Religions*, Chicago and London, 1976.
21. ELIADE, Mircea, *Mituri, vise, mistere*, în vol. *Eseuri*, București, Ed. științifică și enciclopedică, 1991.
22. ELIADE, Mircea, *Tratat de istorie a religiilor*, București, Ed. Humanitas, 1992.
23. FILIMONOVNA, T. D., *Nemcy / / Kalendarnye obyčai i obrjady v stranach zarubežnoj Evropy. Konec XIX — načealo XX vv. Letneosennie prazdniki*, Moskva, 1970.
24. FILIMONOVNA, T. D., *Nemcy / / Kalendarnye obyčai i obrjady v stranach zarubežnoj Evropy. Vesennie prazdniki*, Moskva, 1977.
25. FOCHI, Adrian, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul sec. XIX*, București, Ed. Minerva, 1976.
26. FRAZER, James George, *Creanga de aur*, vol. I, București, Ed. Minerva, 1980.
27. FUNK & WAGNALLS, *Standard Dictionary of Folklore Mythology and Legend*, New York, 1949.
28. GENESCU, Maria, *Cartea egipteană a morților*, studiu introductiv, note de..., Arad, Ed. Sophia.
29. GHEORGHIU, C. D., *Calendarul femeilor superstițioase. Credințe, superstiții și obiceiuri din țară*, Piatra Neamț, 1893.
30. GHINOIU, Ion, *Vârstele timpului*, București, Ed. Meridiane, 1988.
31. GIMBUTAS, Marija, *Civilizație și cultură*, București, Ed. Meridiane, 1989.
32. GORDLEVSKI, V. A., *Iz osmanskoj demonologii*, „Etnografičeskoe obozrenie", No 1—2, 1914.
33. GOROVEI, Artur, *Credinți și superstiții ale poporului român*, București, 1915.
34. GRAȚIANSKAIA, N. N., *Čechi i slovaki / / Kalendarnye obyčai...*, 1977.
35. GROMÂKO, M. M., *Mir russkoj derevni*, Moskva, 1991.
36. GURA, A. V., *Laska (Mustela Nivalis) v slavjanskich narodnych predstavlenijach / / Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, Moskva, 1981.
37. GURA, A. V., TERNOVSKAIA, O. A., TOLSTAIA, S. M., *Programma polesskogo etnolingvističeskogo atlasa / / Polesskij etnolingvističeskij sbornik. Materialy i issledovanija*, Moskva, 1983.
38. IONEANU, George S., *Mică colecțiune de superstițiile poporului român (Deosebite credințe și obiceiuri)*, Buzău, 1888.
39. IONESCU, Anca Irina, *Lingvistică și mitologie. Contribuții la studierea terminologiei credințelor populare ale slavilor*, București, Ed. Litera, 1978.
40. IONIȚĂ, Maria, *Cartea vâlvelor*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1982.
41. IVANOV, P. V., *Narodnye rasskazy o dole / / Ukrainci: narodni viruvannja, povir'ja, demonologija*, Kyiv, 1991.

https://biblioteca-digitala.ro

42. JACOBI, E., *Dictionnaire mythologique universel*, Paris, 1846.
43. JURAVLEV, A. F., *Ochranitel'nae obrjady, svjazannye s padežom skota i ich geografičeskoe rasprostranenie / / Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, Moskva, 1978.
44. KALINSKI, I. P., *Cerkovno-narodnyj mesjaceslov na Rusi*, Moskva, 1990.
45. KASTORSKI, Mihail, *Načertanie slavjanskoj mifologii*, Sankt-Peterburg, 1841.
46. KAŞUBA, M. S., *Narody Jugoslavii / / Kalendarnye obyčai...*, 1977.
47. KERNBACH, Victor, *Dicționar de mitologie generală*, București, Ed. Albatros, 1983.
48. KERNBACH, Victor, *Dicționar de mitologie generală*, București, Ed. științifică și enciclopedică, 1989.
49. KOSTOMAROV, N. I., *Očerk domašnej žizni i nravov velikorusskogo naroda v XVI i XVII stoletijach*, Moskva, 1992.
50. LĂZĂRESCU, George, *Dicționar de mitologie*, București, Ed. Ion Creangă, 1979.
51. LISTOVA, N. M., *Avstrijcy / / Kalendarnye obyčai...*, 1977.
52. MÁCHAL, J., *Bájeslovi slovanské*, v. Praze, 1907.
53. MANSIKKA, V., *Iz finskoj etnografičeskoj literatury*, „Živaja starina", vyp. II—III, 1916.
54. MARIAN, Simion Florea, *Nașterea la români. Studiu etnografic*, București, 1892.
55. MARIAN, Simion Florea, *Sărbătorile la români*, I, II, București, Ed. Fundației Culturale Române, 1994.
56. MARINESCU, Mihail, *Zjaljonyja moja višenka*, culegere alcătuită de... București, Ed. Kriterion, 1978.
57. MARKEVICI, N. A., *Obyčai, pover'ja, kuchnja i napitki malorossijan / / Ukrainey...*, 1991.
58. MELETINSKI, E. M., *Mitologičeskij slovar'* pod red...., Moskva, 1990.
59. MILORADOVICI, V. P., *Žit'jo-byt'jo lubenskogo seljanina, / / Ukraînci...* 1—1991.
60. MILORADOVICI, V. P., *Malorusskie narodnye pover'ja i rasskazy o pjatnice / / Ukrainey...* 2—1991.
61. MOROGAN, Elena-Maria, *Mitologie nordică. Mituri și legende* repovestite de..., București, Ed. Enciclopedică, 1992.
62. MUȘLEA, Ion, *O ființă demonică românească — Joimărița*, în vol. *Cercetări de etnografie și folclor*, București, Ed. Minerva, 1972.
63. MUȘLEA, Ion, BÎRLEA, Ovidiu, *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, București, Ed. Minerva, 1970.
64. NICULIȚĂ-VORONCA, Elena, *Datinile și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*, I, Cernăuți.
65. NIȚU, George, *Elemente mitologice în creația populară românească*, București, Ed. Albatros, 1988.
66. OLINESCU, Marcel, *Mitologie românească*, București, 1944.
67. ORLOV, M. N., *Istoria snošenij čeloveka s d'javolom / / D'javol*, Moskva, 1992.
68. PAMFILE, Tudor, *Sărbătorile de vară la români. Studiu etnografic*, București, 1910.

https://biblioteca-digitala.ro

69. PAMFILE, Tudor, *Mitologie românească*, I, *Dușmani și prieteni ai omului*, București, 1916.
70. PAVLOVA, M. R., TOLSTOI, N. I., *Vereteno*/ / *Iz slovarja „Slavjanskie drevnosti"*, „Slavjanovedenie", Nr. 4, 1994.
71. PLANCY, Jacques Collin, du, *Dicționar diabolic*, I—II, București, Casa de Editură și Presă „Viața Românească", 1992.
72. PLATON, *Opere*, V, București, Ed. științifică și enciclopedică, 1986.
73. PUZINA, Polikarp, *Vzgljad na sueverije i predrazsudki*, Sankt-Peterburg, 1834.
74. RĂDULESCU-CODIN, C., MIHALACHE, D., *Sărbătorile poporului român cu obiceiurile, credințele și unele tradiții legate de ele*, București, 1909.
75. RÂBAKOV, B. A., *Jazyčestvo drevnich slavjan*, Mosvka, 1964.
76. RÂBAKOV, B. A., *Jazyčestvo Drevnej Rusi*, Moskva, 1987.
77. SANNIKOVA, O. A., *Pol'skaja mitologičeskaja leksika v etnolingvističeskom i sravnitel'no-istoričeskom osveščenii*, teză de doctorat, Moscova, MGU, 1990.
78. SCURTU, Vasile, *Cercetări folklorice în Ugocea românească* / / „Anuarul Arhivei de Folklor", VI, București, 1942.
79. SÉBILLOT, Paul, *Le Folklore de France*, vol. I, *Le Ciel, la Nuit et les esprits de l'air*, II, *La Terre et le Monde souterrain*, IV, *Les Eaux douces*, Paris, 1983.
80. SEVASTOS, Elena, *Nașterea la români*, în vol. *Literatură populară*, II, București, Ed. Minerva, 1990.
81. SINOZERSKI, M. A., *Letučij ognennyi zmej*, „Živaja starina", Nr. 1, 1896.
82. SLAȘCIOV, V. C., *O nekotorych obščich čertach ukrainskoj i serbochorvatskoj demonologii* / / *Simvolističeskij jazyk tradicionnoj kul'tury. Balkanskie čtenija*, II, Moskva.
83. SUDNIK, T. M., ȚIVIAN, T. V., *Eščjo o rastitel'nom kode osnovnogo mifa: mak* / / *Balcano-Balto-Slavica. Simpozium po strukture teksta. Predvaritel'nye materialy i tezisy*, Moskva, 1979.
84. SUMȚOV, N. F., *Kul'turnye perežitanija*, „Kievskaja starina", XXVI, 1889.
85. ȘĂINEANU, Lazăr, *Basmele române*, București, Ed. Minerva, 1978.
86. ȘUMOV, K., PREJENȚEVA, E., *Pravdivye rasskazy o poltergejste i procej nežiti na ovinc, v izbe i bane*, red. . . . , Perm'. 1993.
87. THOMPSON, Stith, *Motif-index of Folk-literature*, Copenhaga and Bloomington, 1956—1958.
88. TOKAREV, S. A., *Religioznye verovanija vostočnoslavjanskich narodov XIX-načala XX vv.*, Moskva—Leningrad, 1957.
89. TOKAREV, S. A., *Mify narodov mira. Enciklopedija*, red. . . . , I—II, Moskva, 1991—1992.
90. TOLSTAIA, S. M., *Greben'* / / „Slavjanovedenie", nr. 4, 1—1994.
91. TOLSTAIA, S. M., *Vtornik* / / *Iz slovarja . . .*, „Slavjanovedenie", nr. 1, 2—1994.
92. TOLSTOI, N. I., *Varvarin den'* / *Iz slovarja . . .*, „Slavjanovedenie", nr. 3, 1—1994.
93. TOLSTOI, N. I., *Vita herbae et vita rei v slavjanskoj narodnoj tradicii* / / *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, Moskva, 2—1994.

https://biblioteca-digitala.ro

94. TOLSTOI, N. I., *Južnoslavjanskie Todorica | Todorovden. Obrjad, ego struktura i geografija | | Balkanskie čtenija I. Tezisy i materialy*, Moskva, 1990.
95. TOLSTOI, N. I., TOLSTAIA, S. M., *Zametki po slavjanskomu jazyčestvu. 2. Vyzyvanie doždja v Polesje | | Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, Moskva, 1978.
96. TOLSTOI, N. I., TOLSTAIA, S. M., *O zadačach etnolingvističeskogo izucenija Poles'ja | | Polesskij...*, 1983.
97. VĂCARIU, Maria, *Contribuții la studiul obiceiurilor din Munții Apuseni. Obiceiuri legate de naștere*, „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei", 1965—1967, Cluj, 1969.
98. VASILIEV, M. K., *Antropomorfičeskie predstavlenija v verovanijach ukrainskogo naroda*, „Etnografičeskoe obozrenie", nr. 1890.
99. VELIUS, N., *Sverchestestvennye suščestva v litovskich mitologičeskich skazanijach*, autoreferatul tezei de doctorat, Vilnius, 1968.
100. VINOGRADOVA, L. N., *Otraženie drevneslavjanskich mitologičeskich predstavlenijach v „malych formach" | | Istorija, kul'tura, etnografija i fol'klor slavjanskich narodo*, VIII Meždunarodnyj s'ezd slavistov, Moskva, 1978.
101. VINOGRADOVA, L. N., TOLSTAIA, S. M., *K probleme identifikacii i sravnenija personažej slavjanskoj mitologii | | Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, Moskva, 1994.
102. VULCĂNESCU, Romulus, *Mitologie română*, București, Ed. Academiei, 1987.
103. WEDECK, Harry E., *Dictionary of Magic*, New York, 1956.
104. WOODS, B. A., *The Devil in Dog Form. A Partial Type-Index of Devil Legends*, Berkeley and Los Angeles, 1959.
105. ZELENIN, D. K., *„Obydennye" polotenca i obydennye chramy (Russkie narodnye obyčai)*, în vol. *Izbrannye stat'i po duchovnoj kul'ture. 1901—1903*, Moskva, 1994.
106. ZINOVIEV, V. P., *Mitologičeskie rasskazy russkogo naselenija Vostočnoj Sibiri*, Novosibirsk, 1987.

ILL-FATED DAYS — MYTHOLOGICAL CHARACTERS IN A WORSHIP OF SPINNING

(Abstract)

A survey of folk beliefs shows us the survival of some women's organisations during the ancient societies, one of their main activities being spinning. Traces of some kinds of rites are still maintained in the folklore of the Romanians, Slavs, Germans, Italians, Turks, when we encounter a specific character, which protects initiated girls and women and watches over the observance of the tradition of the folk customs. Romanians have many such representations concerned the worship of spinning; all of them have the same function: because they personify the days of the week, they have to punish all the women who work when it is forbidden. *(Sf. Vineri, Sf. Miercuri, Marțolea, Joimărița)*. The belief in some evil days, hours is one of the reasons thet contributed to preserving these conceptions mainly about

https://biblioteca-digitala.ro

Tuesday and *Thursday*. The church too had a say in this matter, trying to limit most of these *taboos* to Friday.

The spinning was/and still is one of the most important activities in the life of archaic societies. That was the reason for regarding this occupation as worship, full of magic and mystery. In these secret organisations women were initiated into the transformation of natural fibres — animal and vegetal — into threads, and then into objects (see „the story of the hemp" — „povestea cânepei"). They were also told about some rites concerning this activity, so that they should observe them and obtain the desired result. Spinning was regarded as an action full of good and evil characteristic, which made the „secret" even deeper: only the connoiseurs could afford to practice this activity without danger for them and for the rest of the world.

Thus we can explain the worship of spinning. In Dahomey the Fons thought that *Minona* was the goddess of women, who inhabited in their house, when they were spinning, being, in the same time, the patroness of the worship of magic. In western regions of Russia and Belorussia the girls' initiation into this trade were 3—7 years old. As part of a solemn ritual, a girl would spin the first thread, which would later be burned. The ashes so obtained had to be: swallowed, and the girl thus became a perfect spinner.

The connection of spinning with life and time/destiny allows us to observe the profound significances of this type of initiation. The magic danger of spinning had to impose, of course, a lot of prescriptions to this activity, which was practised in secret, mainly at night. In this way another character reveals its importance in connection with our worship — the Moon. The Moon was devoted, par excellence, to magic, night being the proper time for doing magic, that is for spinning. The Moon was also part of the rites concerning life and death. The moon was the one who „spinned" human lives. The goddesses of destiny, fate — *Moirae*, *Parcae*, *Ursitoare* — were spinners too. It was also said, that the godesses of the moon had invented this trade. The Egiptian *Neith*, *Ish-Tschel* were goddesses of the moon, but also patronesses of the spinning, weaving, medical knowledge and childbirth. *Bendis* — the Thraco-Getian personification of the moon was represented like a spinning woman — a symbol of the threads which connected lives, life itself.

The ritual importance of spinning, of the spun yarn, of cloth and so on can be observed in some apotropaic rites against diseases evil characters in general. When a child is ill, the Ukrainians have to spin a thread sitting on the doorstep of their house, and then they have to ritually wash the baby with it. The Romanians believed that in the same way they can save the life of a pregnant woman. They brought some tows of flax, spinned by an uninitiated girl, warmed it at the foreside and covered the woman with it. And such folk beliefs can be observed at many nations. The Russians thought that was good to tie the yarn spun by a young girl to their children, in order to cure them of belly. In a Mordwin countryside, during an epidemic, the countrymen made a 12-year old young girl spin a long thread, with which they went around the village to prevent the disease from spreading. In some countries (Romania, the Ukraine, Bulgaria, Serbia) they used to make „cămașa ciumei" (a shirt of plague). For that, they had to gather all the necessary things to spin and to weave, to cut out and to sew during one night the ritual shirt, and to give it then to the demon of plague.

https://biblioteca-digitala.ro

In connection with this worship of spinning there is also a kind of password coming from there is also „the story of the flax/hemp", with the help of which the initiated women could prove to evil demons that they were to acquainted with the „Great Secret". To save themselve from Joimărița, for example, the women who haven't finished their spinning and had to be punished by this demon could tell her this long story of the hemp/or flax: how they sowed it, how it sprang, grew, how they gathered it, made it rot, broken it, sprun, hackled, wove, bleached and served it. In this way they revealed the magic, the mystery using it to make the sun rise and the cock's crow come faster, to protect themselves against the action of evil characters. Such a story is also known also in the Macedonian, Serbian, Russian, Ukrainian folklores, to protect people against witches, revenants, diseases and hail-storms.

Other elements of this worship were all the instruments used in spinning and weaving, the final products (spun yarn, tows, cloth, threads and so on). But all these plants (flax, hemp) had magic powers, people used them in a lot of rites, mainly like apotropei. Seeds of flax or hemp were thrown into the well to invoke the rain. The Russians believed that they had to fill the footprints of a child who couldn't walk with hemp seeds. We also have to mention the oracular rites (St. Andrew's Eve, New Year's Eve), which use hemp seeds, in order to find the predestined husband (Romania, the Ukraine).

The objectives of this study are to examine all the types of taboo concerning the spinning in general, spinning in special places, spinning during special periods of time (sacred time — consacrate days of the week, feasts etc.) and the effects of spinning when it is exceeded (etiological legends about the *beech marton* (Mustela vulgaris), and the main types of characters connected with spinning. Thus, we distinguished between demons who punish women, who do not observe the taboos, and the demons of fate, destiny, who also spinning, but the lives of people, their destiny. The latter aren't connected in a special way with the evil days, particular taboos — concerned with spinning.

The evolution of these representations of primitive people went from the unique image of the supreme goddess, the mother-goddess, of life and fertility. After that, through the gradual decrease of faith, in these mythological representations, people believed in the existence and activity of same genii, demons with oracular functions, the ones that established individual or collective fate, being the personification of this action. An intermediary position was taken by the spirits of the house, which, if they weren't generally marked by presence of this function, oracular function, they also appeared as messengers of destiny, showing the future to the inhabitants of the house. By his variant *kikimora* (Russian), the house spirit was close both to the demons of fate and to the characters, which were tightly connected with spinning, by punishing the women not observing the taboo. Because spinning was connected with life, fate, destiny, performing this activity presupposed a lot of prescriptions. The acknowledgement of those prescriptions, beliefs etc. was made under the auspices of secret women's organisations, into spinning threads — vegetal and animal — , final products and their funtions, their use in common life, but also in the destiny, life and general danger concerning those common beliefs.

https://biblioteca-digitala.ro

O COLECȚIE FUNDAMENTALĂ DE DOCUMENTE ETNOGRAFICE ȘI FOLCLORICE: „GRAIUL NOSTRU"

ALEXANDRU DOBRE

1. *Considerații preliminare*

În primii ani ai secolului XX, folcloristica românească înregistrează unul dintre momentele cheie ale evoluției sale, comparabil, poate, prin ecoul în timp și implicațiile sale de durată și profunzime, doar cu „momentele" Vasile Alecsandri și Bogdan Petriceicu Hasdeu. În anii 1906 și 1908 apăreau două monumentale volume de *„texte din toate părțile locuite de români"* editate de Ovid Densusianu, Ion-Aurel Candrea și Theodor Speranția, o bună parte dintre ele culese, după cele mai moderne norme, direct de la sursă, chiar de către alcătuitorii volumelor [1].

„Densusianu — remarca în deplină cunoștință de cauză Ovidiu Bîrlea — *și-a cimentat noua concepție despre primatul producțiilor contemporane pornind de la cercetările lingvistice, îndeosebi dialectologice. De aceea, antologia dialectală* **Graiul nostru** *(1906—1908) rămâne piatra unghiulară a acestui domeniu. În mulțimea speciilor culese în cele două volume, se disting prin valoarea lor inegalabilă acele povestiri, lungi și scurte, prin care țăranii își depănau amintirile de pe vremea „turcului" sau își spuneau păsurile despre o seamă de împrejurări de la sate sau de la orașe. Densusianu atrage luarea aminte numai asupra valorii lor documentare, dar la multe din ele frumusețea literară o depășește pe cea dintâi, cu formulări atât de incisive și de expresive, încât par elaborări cizelate nu de un singuratic, ci de rânduri de oameni. Din păcate, prea puțini le cunosc, dar și din aceștia cei mai mulți le expediază sub eticheta de simple mostre dialectale. Pe baza lor se poate elabora o monografie temeinică asupra povestirii populare ca specie folclorică, întregită cu ceea ce s-a mai publicat, mai cu seamă de la țăranii contemporani. Se pare că narațiunile au fost stenografiate, ceea ce presupune că forma dialectală a fost stabilită după însemnări concomitente, dar autorii nu dau nici o lămurire asupra metodei urmate. Unele curățiri sunt vizibile, pentru că nu se văd propoziții trunchiate, acorduri greșite, ezitări etc., firești mai cu seamă atunci când țăranul se află în fața unui străin*

[1] I-A Candrea, Ov. Densusianu, Th. D. Speranția, **Graiul nostru.** Texte din toate părțile locuite de români. Publicate de ..., vol. I. *România*, București, Atelierele grafice Socec et Co., Societate anonimă, 1906—1907 (pe coperta exterioară), 1906 (pe coperta interioară), vol. II. *Basarabia, Bucovina, Maramureș, Țara-Oașului, Transilvania, Crișana, Banat, Serbia — Graiul istro-românilor, megleniților și aromânilor.* București, 1908, Atelierele grafice Socec et Co., Societate anonimă, 553 + 218 p. Din publicațiunile Ministerului Instrucțiunii și al Cultelor cu prilejul Jubileului de 40 de ani de domnie a M.S. Regelui Carol I.

REF, tom 40, nr. 3, p. 355—365, București, 1995

https://biblioteca-digitala.ro

venit de departe" [2]. Este pagina cea mai frumoasă și aprecierea cea mai completă asupra însemnătății acestei publicații, a rolului și locului ei în conturarea metodologiei și concepției teoretice a școlii folcloristice creată de Ovid Densusianu. Este, aprecierea lui Bîrlea, în același timp, și o invitație la cercetarea mai îndeaproape a lucrării, mai ales sub aspectul utilizării materialului în direcția elaborării unor studii de amploare și de substanță asupra unor segmente ale folclorului românesc.

Dar, cel puțin din punctul de vedere al studiului de față, important ni se pare altceva și anume modul în care au fost și continuă să fie receptate cele două volume ale colecției de documente, invitația — în sine, dar și măsura în care a fost percepută — pe care Ovidiu Bîrlea o adresează specialiștilor din domeniul nostru de cercetare spre a se apleca cu toată stăruința asupra acestei lucrări pentru a-i descifra întreaga însemnătate și, mai ales, pentru a valorifica, prin studii speciale și amănunțite, atât de prețiosul tezaur documentar și artistic cuprins între coperțile acestei prime și nemaiîntâlnite până atunci antologii de texte dialectale, folclorice, etnografice și „sufletești". Pentru că, trebuie s-o spunem de la bun început, cele două volume sunt, în primul rând, o colecție de texte dialectale, așa cum de altfel o recunosc autorii înșiși, așa cum a fost receptată atât în epocă cât și mai târziu, până în zilele noastre. Documentul folcloric și etnografic sau de altă natură, publicat în colecție, avea deci menirea să ilustreze această idee, să dea mostre convingătoare de *„texte din toate părțile locuite de români"*, cu tot ceea ce trebuia să demonstreze acest lucru. Dar, așa cum observăm din considerațiile lui Ovidiu Bîrlea, documentele la care ne referim au o însemnătate deosebită atât sub aspectul metodologic cât și, mai ales, asupra deschiderilor pe care colecția le pune la dispoziția celor interesați și predispuși să adâncească anume probleme ale folclorului și etnografiei românești. Faptul că primul și cel mai consecvent cărturar care — așa cum vom vedea — a pus în valoare materialul adunat sub coperțile colecției din „Graiul nostru" a fost însuși Ovid Densusianu este mai mult decât semnificativ.

În cercetarea de față nu ne propunem abordarea monografică, exhaustivă, a tuturor problemelor pe care le ridică colecția de documente dialectale, etnografice și folclorice adunate sub titlul „Graiul nostru". Ne vom rezuma doar la a atrage luarea aminte numai asupra câtorva chestiuni menite să deschidă calea unei eventuale lucrări monografice, să puncteze elementele de interes și noutate ale publicației, să motiveze caracterizarea lui Bîrlea de *„piatră unghiulară"* a unei concepții și metodologii moderne care, în cele din urmă, s-a încetățenit, a devenit normă și a dus la ceea ce îndeobște înțelegem și numim *Școala folcloristică a lui Ovid Densusianu*. În felul acesta vom putea descifra în detaliile și complexitatea sa procesul de configurare și de cristalizare a celor mai importante principii metodologice și teoretice ale unui întreg constituit în etape, prin acumulări succesive, prin renunțări și adăugiri, prin precizări de natură teoretico-metodologică și aplicații concrete la culegerea și prezentarea materialului de teren. Numai printr-o astfel de tratare, considerăm noi, vom putea înțelege noutatea, rolul și locul școlii științifice a lui Densusianu, contribuția ei la dezvoltarea folcloristicii românești moderne. Vom încerca, cu deosebire, și acesta va fi principalul nostru accent, să relevăm firele inițiale, reperele separate, anterior expuse care,

[2] Ovidiu Bîrlea, *Istoria folcloristicii românești*, București, Editura Enciclopedică, 1974, p. 360.

https://biblioteca-digitala.ro

în cele din urmă, reașezate, sintetizate și integrate într-un program unitar vor da coordonatele esențiale pe care s-a sprijinit și fundamentat școala folcloristică a lui Ovid Densusianu. În acest proces evolutiv, cum bine sesiza Ov. Bîrlea, publicația „Graiul nostru", cu cele două volume ale sale, a avut un rol decisiv. Este, sub raportul metodologic, în primul rând, o sinteză a tot ceea ce s-a realizat până atunci în domeniu; este o situare pe un nivel nou, neatins până la acea dată; este, în cele din urmă, un punct extrem de important pentru lansarea unui program de cercetare de o amploare neobișnuită și de o cuprindere benefică și pentru alte discipline științifice decât dialectologia, cum ar fi cazul particular al folcloristicii și etnografiei.

Studiul nostru va încerca, de aceea, să dea un răspuns tuturor acestor probleme sau cel puțin, acolo unde nu se poate altfel, să ofere sugestii și repere pentru cercetarea mai în profunzime a tuturor chestiunilor de interes general sau particular.

2. *Sublinieri teoretice și metodologice*

Însemnătatea colecției „Graiul nostru" constă, așa cum deja s-a precizat, în tehnica adoptată, în fixarea unor criterii metodologice moderne, cât mai apropiate de ceea ce oferea și ceea ce impunea reflectarea cât mai exactă și mai corectă a realității dialectale, etnografice etc. Din acest punct de vedere autorii au grijă ca, în cuvântul lămuritor cu care se deschide primul volum — *prefață* au intitulat-o ei — , să dea toate detaliile cuvenite. Orice lucrare, indiferent de natura ei, este concepută, elaborată și tipărită în anumite condiții a căror concretețe o influențează mai mult decât s-ar putea crede la prima vedere. A nu ține seama de aceste împrejurări ale momentului și de implicațiile lor asupra lucrării propriu-zise înseamnă a nu lua în considerație aspecte importante, a trata un subiect în afara formelor sale exterioare. A-i denatura, în cele din urmă, substanța. Iată de ce ni se pare mai mult decât necesar să atragem atenția că lucrarea a apărut într-un anume moment, cu un prilej bine determinat și era menită să servească scopurilor acestui prilej, pe care să-l și ilustreze în mod adecvat.

În 1906, după cum este binecunoscut, s-au împlinit 40 de ani de domnie ai regelui Carol I. Momentul a fost marcat printr-o diversitate de manifestări, între care și organizarea unei mari expoziții cu caracter național. Lucrarea celor trei mari filologi-folcloriști se circumscrie acestui eveniment și moment, cu tot ceea ce implică această condiționare. Faptul este consemnat și recunoscut ca atare din primele rânduri ale cuvântului de deschidere: *„Pentru că anul acesta* — se precizează în prefață — *se sărbătoresc evenimente însemnate în istoria noastră și s-a căutat să se înfățișeze viața trecută și de azi a poporului, d. ministru Vlădescu*[3] *a avut frumoasa idee să se dea și o icoană a graiului nostru, o colecțiune de texte din toate părțile locuite de români"*[4].

Așadar, avem în față o lucrare comandată de oficialitățile țării. Inițiativa elaborării, ca și cheltuielile de toate felurile, inclusiv cele de imprimare, aparțin guvernului. În sfârșit, după cum se pare, ideea unei asemenea lucrări, scopul urmărit, ca și conținutul ei — *„texte din toate părțile locuite de români"* —

[3] Mihail Vlădescu, ministru al Cultelor și Instrucțiunii Publice, în perioada 22. XII. 1904—24. X. 1906, în guvernul conservator.

[4] *Prefața*, în „Graiul nostru", I, p. V. În continuare, pentru a simplifica, trimiterile la citatele din „Graiul nostru" le vom face în text, indicând numai volumul și pagina.

https://biblioteca-digitala.ro

aparţin ministrului de resort. O subliniere pe care am considerat-o necesară, pentru că, am văzut deja, ministrul a fost acela care a stabilit caracterul lucrării — *„o colecţie"* —, obiectul ei — *„o icoană a graiului nostru"* — şi extinderea cercetărilor în teritoriu — *„toate părţile locuite de români"* —, ceea ce implică şi o însemnată doză de substrat politic, pe linia unei mai vechi şi generale preocupări a cărturarilor şi oamenilor politici români. La fel de importantă şi, mai ales, inspirată ni se pare alegerea echipei însărcinate cu întocmirea lucrării. Acesta a fost, de fapt, factorul determinant, cel care a dat posibilitatea lui Densusianu şi colaboratorilor săi principali — I. A. Candrea şi Th. D. Speranţia — să-şi pună în aplicare gânduri şi preocupări mai vechi, să imagineze o platformă a unui program de întinsă desfăşurare, să-i pună acum temelia, printr-o lucrare concretă, realizată potrivit unor principii metodologice proprii şi a unei concepţii ce viza ansamblul fenomenului cercetat.

În faţa autorilor se mai află însă o altă problemă, deosebit de dificilă, de data aceasta venind din interiorul disciplinei şi anume ineditul, caracterul de noutate al unei asemenea colecţii care, până atunci, nu mai fusese întreprinsă. Lipsea, aşadar, modelul, ceea ce impunea o abordare şi o metodologie originale, apte să răspundă cerinţelor pe care deja le-am amintit. *„O culegere de felul acesteia* — avertizează autorii în prefaţă — *nu s-a încercat încă la noi; nici în alte părţi nu s-a dat ceva analog; s-au adunat, e adevărat, în Franţa, Italia şi alte câteva ţări specimene de limbă din diferite dialecte, dar fără să se caute o mai mare varietate de texte; uneori s-a luat chiar acelaşi text şi s-a transcris în vorbirea deosebită după regiuni. E, deci,* concluzionau ei, *numai un început care se face în această direcţiune, şi cu vremea colecţiuni speciale vor putea completa cadrele generale ale acesteia"* (I, VII).

Această stare de fapt impune un anume program şi fixarea unor criterii sigure de culegere a materialului, de transcriere, de selecţie a lui în vederea publicării. *„Dacă* — suntem din nou avertizaţi — *din unele părţi ale domeniului nostru lingvistic se tipăresc mai puţine texte decât din altele, aceasta se datoreşte întâi împrejurării că nu s-a crezut necesar să se dea o extensiune prea mare regiunilor în care se vorbeşte o limbă mai apropiată de cea literară; de altă parte, pentru că monografii speciale vor apărea asupra graiului din unele părţi, s-a ales din materialul adunat numai ce părea mai caracteristic, ce se credea suficient să dea o idee de limba din acele părţi..."* (I, V). O menţiune specială se face în legătură cu includerea în colecţie a unor texte scurte, foarte scurte, o frază-două: *„Unele texte vor părea poate chiar prea scurte, dar pe lângă această consideraţiune o alta îndreptăţeşte tipărirea lor: cuvinte interesante au fost surprinse în convorbiri scurte, în două-trei fraze, şi ar fi fost păcat să fie înlăturate pentru singurul motiv că nu se găseau într-o povestire mai lungă"* (I, VI, VII).

Acum urmează, în această înşiruire metodologică, partea care ne interesează în mod special şi care, în cele din urmă, conţine principala motivaţie şi coloana de susţinere a interesului nostru pentru colecţia de documente a lui Ov. Densusianu, I.-A. Candrea şi Theodor Speranţia: prezenţa documentului folcloric şi etnografic şi motivaţia, în viziunea autorilor, a acestei prezenţe, masivă şi de excepţională însemnătate documentar-ştiinţifică, prea puţin sau deloc relevată până acum. *„Nu e desigur greu* — apreciază autorii situaţia trecută şi la zi a fenomenului — *să se culeagă, cum se face de obicei, poezii ori basme; de acestea ţăranul e mai curând gata să-ţi împărtăşească. Dar*

https://biblioteca-digitala.ro

în culegerea de față — și aici intervine factorul de nou și originalitate — *s-a căutat să se dea și altfel de texte — mărturisiri de ale țăranilor despre traiul lor, păreri asupra unor lucruri care-i privesc, amintiri istorice ș.a.*" (I, VI). Aceste mărturii, cu o arie atât de cuprinzătoare, punerea unui accent special pe valoarea lor științifică, constituie, de fapt, factorul ce particularizează într-o bună măsură școala folcloristică a lui Ovid Densusianu, concepția de ansamblu a mentorului ei asupra culturii populare. În câteva fraze este expus un întreg program: „*Deși mai puțin numeroase decât s-ar fi dorit poate, textele de felul acesta vor putea folosi și celor care voesc să cunoască mai de aproape viața, chipul de a gândi și simți al țăranului, nu numai așa cum îl răsfrâng, și prea vag, prea de departe, colecțiunile obișnuite de folclor. Multe din textele care se dau în acest volum pot fi socotite ca documente sufletești, culturale și, în parte, istorice, așa că colecțiunea nu va avea numai interes lingvistic. Chiar textele mai scurte care se dau prezintă interes din acest punct de vedere; în câteva cuvinte țăranul știe să-și spuie suferințele și să caracterizeze situațiuni*" (I, VI). Această orientare, expusă și în lucrări anterioare ale lui Dansusianu, reluată cu toată amploarea în cursul manifest din 1909 [5], va determina conținutul colecției, va prima în stabilirea criteriilor de selecție a materialului publicat, va marca întreaga însemnătate documentar-științifică a lucrării, tot mai accentuată pe măsura scurgerii timpului.

În realizarea acestui program, ambițios după cum se vede, un rol important, hotărâtor poate, îl au criteriile de alegere și selecție a subiecților, a informatorilor. Și de data aceasta autorii aduc precizările cuvenite, lămuritoare, pentru felul în care au gândit desfășurarea anchetelor de teren și, în ultimă instanță, către ce zone de probleme a fost orientat interesul lor. „*Textele*, ni se atrage atenția, *au fost în general culese de la persoane neștiutoare de carte, de la bătrâni care, cum se știe, au păstrat graiul mai puțin influențat de cuvintele nouă; e surprinzător cât de multe neologisme au pătruns în limba de la țară, și uneori într-o formă așa de alterată, așa de barbară, încât abia se poate recunoaște forma lor primitivă. La fiecare text s-a arătat localitatea din care a fost luat, precum și numele și vârsta persoanei de la care s-a culeș*" (I, VIII). Și într-adevăr majoritatea copleșitoare a informatorilor sunt persoane, bărbați și femei, în vârstă. Din acest punct de vedere nimic nou față de felul în care s-a procedat până atunci, orientarea predilectă a cercetătorilor de teren către persoanele în vârstă fiind una dintre caracteristicile — și limitele — folcloristicii și etnografiei românești până în zilele noastre. Și totuși, abătându-se de la principiul cu atâta claritate enunțat, culegătorii apelează, vrând-nevrând, și la subiecți tineri, unii foarte tineri chiar, ceea ce, în fond, este de natură să schimbe datele întregii probleme.

Asupra chestiunilor de transcriere nu vom insista, pentru folcloristică și etnografie acestea prezentând doar un interes secundar. Ceea ce trebuie totuși reținut este faptul că semnele grafice au fost simplificate foarte mult, reținându-se „*numai acelea care erau absolut indispensabile*" (I, VII). Între altele, această renunțare la un sistem fonetic complicat de transcriere este motivată și de dorința de „*a nu îngreuia prea mult cetirea*", lucrarea adre-

[5] Ov. Densusianu, *Folclorul, Cum trebuie înțeles*. București, 1910 (Extras din „Viața nouă"); ed. a II-a, Buc., 1937; reprodus și de Marin Bucur în Ovid Densusianu, *Flori alese din cântecele populare. Viața pastorească în poezia noastră populară. Folclorul cum trebuie înțeles. Graiul din Țara Hațegului*. Ediție îngrijită și prefațată de..., Buc., Editura pentru literatură, 1966, p. 33–56.

https://biblioteca-digitala.ro

sându-se *„în prima linie publicului mare"* (idem). Argumentul este convingător și de el ar trebui să se țină seama în toate judecățile pe care le facem asupra colecțiilor de folclor, inclusiv și mai ales asupra celor ale lui Vasile Alecsandri.

Prezentarea programului enunțat de autorii colecției în cuvântul de deschidere a celor două volume nu poate fi încheiată fără o subliniere care ni se pare de natură să dea cheia întregii discuții, să pună în toată dimensiunea sa importanța de excepție a lucrării, rolul și locul ei de deschizătoare de drumuri în cercetarea folcloristică și etnografică românească. Din lungile citate pe care le-am reprodus reluăm, rupându-le de data aceasta din context, două pasaje menite să lămurească și să argumenteze tot ceea ce s-a afirmat în legătură cu importanța volumelor de la 1906—1908. La un moment dat, motivându-se numărul redus de texte din unele zone, se precizează că *„monografii speciale vor apărea asupra graiului din unele părți"*. Se preconiza deci, chiar în această fază, trecerea la un program de cercetări de teren, de publicații și studii mult mai vast, mai cuprinzător, adâncit în special pe verticală, în profunzime. Fapt pentru care se și insistă, se dau detalii: *„E deci numai un început care se face în această direcțiune, și cu vremea colecțiuni speciale vor putea completa cadrele generale ale acesteia"*.

Așadar colecția de documente folclorice „Graiul nostru" a fost văzută și concepută de autorii ei, de Ovid Densusianu în primul rând, ca un început, ca o primă fixare de direcție nouă în cercetare, ca un program științific menit să stabilească *„cadrele generale"* ale noilor orientări în folcloristica și etnografia românească. Insistăm asupra acestei concluzii. Așadar „Graiul nostru" a fost concepută și realizată ca o lucrare cu caracter exploratoriu, ca un sondaj cu aspect general ale cărui puncte de interes deosebit urmau să fie, ulterior, cercetate monografic, în profunzime. Înțelegerea corectă a acestui deziderat este esențială pentru aprecierea exactă a școlii Densusianu, a lucrărilor care au urmat. În primul rând lecția de deschidere din 1909. În al doilea rând micromonografiile publicate în „Grai și suflet". A nu raporta lucrările ulterioare publicării volumelor din „Graiul nostru" la această operă de început înseamnă a face analiza — și judecata — pornind de la jumătatea procesului. Ceea ce ar fi împotriva firii, nimănui folositor de fapt.

3. Între principii și realitatea concretă a terenului de cercetat

Formularea, în mod foarte clar și exact, a principiilor teoretice și metodologice care trebuie să stea la baza culegerii din teren a materialului folcloric și etnografic, lărgirea ariei de cuprindere și de interes la nivelul întregului cadru de manifestare a vieții, atât de complexe, a mediilor folclorice tradiționale, accentul pus, în enunțarea acestor principii pe factorul de viață contemporan, într-o anumită privință opus celui de investigație cu caracter „arheologic", rămâne câștigul cel mai important, de substanță, al acestei unice acțiuni întreprinse de Ov. Densusianu și colaboratorii săi. Acesta este în fond elementul de noutate, de originalitate, care face din colecția de documente pe care o analizăm ceea ce Ov. Bîrlea numea „piatra unghiulară" a constituirii și realizărilor școlii folcloristice de la București, a saltului calitativ pe care îl reprezintă acest „moment" pentru progresul cercetărilor în domeniul culturii populare românești.

https://biblioteca-digitala.ro

Numai că, așa cum se întâmpla de obicei, punerea în lucrare a unor principii și metodologii novatoare și de reală însemnătate are a se confrunta cu realitatea concretă a terenului, cu dificultăți altfel nebănuite. Și, într-adevăr, cei trei editori au avut de întâmpinat o seamă de dificultăți, dificultăți pe care le deducem cu ușurință din lectura cât de cât atentă a celor două masive volume din „Graiul nostru".

În primul rând, cele mai numeroase dificultăți au fost create de factorul timp, de cererea făcută de guvern ca cele două volume să fie alcătuite într-un timp extrem de scurt. În numai câteva luni cei trei editori ar fi trebuit să parcurgă și să culeagă „materiale din toate părțile locuite de români", ceea ce înseamnă nu numai teritoriul de atunci al României, ci și teritoriile românești sau doar locuite de români din afara granițelor țării. Aceste materiale trebuiau să apară „cu prilejul Jubileului de 40 de ani de domnie a M. S. Regelui Carol I". Ca atare, *„timpul scurt în care s-a făcut lucrarea — a fost începută în luna mai"*, și-a pus, așa cum însuși autorii o recunosc, amprenta asupra calității materialelor culese și tipărite. Materialul este, din acest punct de vedere, inegal. Alături de cei trei autori însărcinați cu alcătuirea celor două volume au mai „colaborat" și alți cercetători. Faptul este consemnat în atât de des citata *Prefață: „... colecțiunea de față cuprinde rezultatul călătoriilor întreprinse de fiecare din ei* (cei trei membrii ai „Societății filologice": Ov. Densusianu, I. A. Candrea și Th. Speranția — n.n. A.D.) *și materialul care li s-a comunicat — și pentru care li se aduc mulțumiri aici — de d-nii I. Bentoiu, Ilie Constantinescu, V. Vîrcol și Celarian; pentru unele regiuni s-a recurs și la textele tipărite de alții, când ofereau garanții de transcriere exactă"* (I, V).

În *Prefața* celui de al doilea volum, lista colaboratorilor este completată, de data aceasta exprimându-se mulțumiri *„d-lui C. Damianovici care ne-a pus la dispoziție mai multe texte din Vlașca și Neamț; de asemenea d-lui I. Giuglea pentru materialul din câteva județe (Tecuci, Tutova, Bacău, Roman) și din Bucovina — și d-lui Papahagi care a avut bunătatea de a controla textele aromâne"* (II).

Acestora li se adaugă un număr de corespondenți recrutați dintre învățătorii și institutorii localnici la care s-a făcut apel potrivit unei tradiții deja instituționalizate în folcloristica românească, dacă ținem seama că aceștia fuseseră principalii furnizori de materiale și pentru Odobescu, Hasdeu, Nic. Densusianu, S. Fl. Marian etc. Iată deci că și la realizarea acestei colecții învățătorii își aduc modesta dar substanțiala lor contribuție. Între aceștia sunt nominalizați Constantin Coman, învățător, care „comunică" materiale din com. Plopana, j. Tutova; G. Georgescu, învățător, cu texte din Goești, j. Iași; Const. Gheorghiu, cu materiale din Hîrlău și Lupăria, j. Botoșani; C. Iordăchescu, institutor, cu materiale din Cristești — Botoșani și Const. D. Diaconescu, învățător din Ghiorțeni (Pomârla), j. Dorohoi.

Un lot foarte important de texte este reprodus după diversele colecții deja tipărite prin reviste sau în cărți, purtând, majoritatea, semnături bine fixate în folcloristica românească: I. Teodorescu, cu texte culese din Cotârgaș — Suceava și publicate inițial în „Șezătoarea", G. Madan, Zaharia Arbore, Gartner, Al. Țiplea, G. Weigand, Iosif Popovici, G. Alexici, P. Papahagi.

Apelul la corespondenți sau colecțiile deja tipărite, motivat, așa cum arătam, de imposibilitatea cuprinderii de către cei trei editori, într-un timp așa de scurt, a tuturor „părților locuite de români", își are semnificațiile sale,

https://biblioteca-digitala.ro

între altele și pe aceea de a atenua unele aprecieri prea tranșante ale lui Densusianu cu privire la modul în care se culesese până atunci.

Graba lucrului și monumentalitatea programului au avut consecințe și asupra conținutului propriu-zis al colecției. Cu rare excepții, unde se constată o anume insistență asupra unor subiecte — de pildă domnia lui Cuza Vodă — în rest se pare că subiecții anchetați și culegătorii s-au lăsat în voia discuției, materialul de limbă fiind acela care interesa în primul rând. De aici impresia de improvizație, de lucru nedus până la capăt. Materiale de cele mai diverse categorii se succed unele după altele într-o înșiruire al cărei singur criteriu de ordonare este cel teritorial-geografic. Doar un *„Indice de nume și de lucrări"* atașat volumului II (p. 193—196) mai face oarecare rânduială. Cercetându-l cu atenție vom constata că intenția programatică a autorilor de a da *„mărturisiri de ale țăranilor despre traiul lor, păreri asupra unor lucruri care-i privesc, amintiri istorice ș.a."*, pentru a *„folosi și celor care voiesc să cunoască mai de aproape viața, chipul de a gândi și simți al țăranului"* (I, VI) se realizează doar într-o mică, foarte mică măsură. Și aceasta pentru că programul în sine era prea vag, difuz chiar și prea la modul general formulat, iar înfăptuirea lui exemplară ar fi impus munca mai multor generații de cercetători vrednici și bine instruiți.

4. *Un corpus de documente etnografice de o valoare, totuși, inestimabilă*

Alcătuită în condițiile de acum cunoscute, de unde și lacunele deja semnalate, colecția de texte reunite sub titlul atât de semnificativ, „Graiul nostru", rămâne totuși una dintre cele mai importante, atât prin valoarea propriu-zisă a fiecărui material în parte cât și prin însumarea tuturor acestora, atât de diferite ca domeniu de raportare, la un loc.

Reunind texte „din toate părțile locuite de români", „Graiul nostru" se alătura curentului general al folcloristicii românești, excelent ilustrat de Alecsandri și Ispirescu, dar și de alți mari culegători, cu ale lor poezii, legende sau basme *ale românilor*. Ideea unității de spirit a tuturor românilor, prezentă și energic subliniată și în colecția de care ne ocupăm, era cu atât mai actuală, mai bine venită în condițiile anilor 1906—1908 când, o știm bine, lupta pentru unitatea națională cunoștea o intensificare deosebită. Nu vom insista — lucrurile fiind de altfel bine cunoscute și destul de pe larg prezentate în studiile de specialitate — , dar implicarea lui Densusianu, Candrea și Speranția în această activitate își are importanța ei, marcând o filă specială în biografia celor trei, prea puțin sau deloc relevată până acum.

Preocuparea pentru reproducerea întocmai, inclusiv prin utilizarea unor minime dar relevante semne de transcriere fonetică, constituie una dintre marile virtuți ale acestei colecții, de care trebuie să se țină seama în aprecieri. Vom observa ușor că chiar atunci când s-a apelat la corespondenți sau la reproducerea din colecții publicate principiul a fost aproape riguros respectat. Este, dacă dorim, punctul forte al colecției, câștigul cel mai important din punct de vedere metodologic, urmat îndeaproape de întreaga școală a lui Densusianu și de cei care, mai apoi, i-au împărtășit principiile. De acum, având drept cap de serie „Graiul nostru", metoda va căpăta extindere și generalizare, se va impune ca normă de culegere corectă, proprie folcloristicii românești moderne. Este drept că și până la Densusianu culegerea „întoc-

https://biblioteca-digitala.ro

mai cum se zic" a textelor populare fusese cerută în nenumărate rânduri, inclusiv de Alecsandri, că chiar fuseseră realizate culegeri și încă nu puține, care respectau principiul amintit. Culegerile realizate de Mihai Eminescu [6] și Mihail Canianu [7], ca să nu dăm decât două exemple, cele mai relevante totuși, respectau principiul metodologic al reproducerii întocmai a textului popular. Chiar colecțiile tipărite, deci apărute anterior anului 1906, utilizate de cei trei editori se înscriau în această normă. Meritul lui Densusianu și al colaboratorilor săi consta în decretarea acestui principiu ca normă unică, în respingerea energică a oricăror abateri de la ea, în impunerea ei printr-o colecție de documente de o diversitate amețitoare din punctul de vedere al conținutului și sectoarelor abordate, de consecvența uimitoare în ceea ce privește caracterul unitar al reproducerii cât mai aproape de realitatea limbii vorbite, în exprimarea ei reală și autentică fie în relatări de tot felul, fie în producții folclorice din întreg palierul creației populare. De aceea, putem face observația potrivit căreia „Graiul nostru" reprezintă, din punct de vedere metodologic, o sinteză a tot ceea ce se realizase până atunci în sensul criteriilor stabilite și promovate de cei trei editori și, în același timp, un punct de pornire foarte important, chiar în impunerea noii metodologii.

A treia mare virtute a documentelor etnofolclorice reunite în colecția „Graiul nostru" rezidă în capacitatea acestora de a deschide o serie de cercetări cu un pronunțat caracter modern, cu o influență extraordinară asupra folcloristicii românești, prelungită până în zilele noastre. „Graiul nostru" a servit ca model și a fost urmat întocmai în primul rând de Ov. Densusianu [8], în al doilea rând de întreaga pleiadă de discipoli [9], în al treilea rând de cvasitotalitatea folcloriștilor până în zilele noastre. Nu trebuie uitat, de asemenea, că întregul eșafodaj teoretic al celebrei lecții de deschidere din 1909 a lui Densusianu, *Folclorul. Cum trebuie înțeles*, cel mai însemnat document programatic al folcloristicii românești contemporane, a fost construit pe baza materialului din „Graiul nostru", de aci fiind extrase și cele mai relevante exemple. În sfârșit, „Graiul nostru" va „prefața" o altă publicație a lui Densusianu, cu resorturi și mai largi în cercetarea modernă a culturii tradiționale românești, revista „Grai și suflet". Din păcate, despre toate aceste lucruri nu s-a vorbit deloc sau, atunci când totuși s-a amintit câte ceva, semnificațiile pe care le-am enumerat au fost prea repede și aproape totdeauna superficial expediate.

În sfârșit, bogăția și diversitatea materialelor publicate — texte folclorice și relatări — , interesul deosebit, uneori cu o notă de unicat, al fiecărui document în parte, fac din colecția „Graiul nostru" o carte indispensabilă, de referință.

O informație, de pildă, ca cea pe care o reproducem în continuare este de-a dreptul tulburătoare:

[6] Alexandru Dobre, *Contribuția lui Mihai Eminescu la cristalizarea folcloristicii românești moderne*, în „Revista de etnografie și folclor", 37 (1992), nr. 3, p. 213—217.

[7] Idem, *Mihail Canianu și colecția sa de poezii populare*, în „Revista de etnografie și folclor", 39 (1994), nr. 1—2, p. 51—55.

[8] O listă completă a tuturor lucrărilor lui Densusianu, inclusiv a celor pe care le discutăm, dispuse în ordine cronologică, la Marin Bucur, *Ovid Densusianu*, Buc., editura tineretului, 1967, p. 311—325.

[9] O rapidă enumerare a acestora și a studiilor alcătuite în spiritul formulat de Ov. Densusianu o face Ovidiu Bîrlea în *Istoria folcloristicii...*, loc. cit., p. 375.

https://biblioteca-digitala.ro

„Mai-nainte vreme, când umbla holera pă pământ, ca să scăpăm de ia, iacă ce-i făcea: s-apuca o femeie, lua cânipă, o torcea, o năvădea, o țesea și făcea o cămașă dân astă pânză, care o punea într-un par la marginea satului. Când vinea holera la satu nostru, dacă găsea cămașa la marginea satului o lua și pleca. Altfel nu scăpai de ia.

Într-un sat, dac-a văzut că nu mai scapă dă holeră, oamenii a luat un băiat voinic, i-a făcut o groapă-n pământ, adâncă cât iel și strâmtă, așa ca să poată sta un om în chicioare. A luat apoi băiatu, l-a pus în groapă ș-a pus pământ păste iel dă viu și iel a murit acolo. Așa a scăpat satu dă holeră." (I, 379).

Dacă nu la fel de șocante ca cel relatat de Maria Ionescu de 70 de ani din Mustafaci—Constanța, pe care l-am reprodus mai sus, interesante totuși sunt și alte documente fie că se referă la haiduci și haiducie, la recrutare, viața în cazarmă și de după aceea, la războiul din 1877 (asupra căruia s-a insistat), la răscoala din 1907, la învoielile agricole, clacă, judecăți, școală, stare socială, traiul de odinioară, relațiile cu turcii, cu rușii, cu evreii, cu nemții, cu țiganii, cu ungurii etc.

Interesante sunt, de asemenea, informațiile și datele cu caracter așa-zis etnografic: boli și leacuri, calcianul, cosmogonie, dat ni și obiceiuri la sărbători sau din ciclul vieții omului, păstori și păstorit, pătule de rezervă, sărbători și sfinți (datine, obiceiuri, credințe, legende), stafii, strigoi, ursari, vârcolaci etc. În sfârșit, un număr impresionant de texte literar-folclorice, unele cu caracter antologic: descântece, cele mai numeroase, poezii, legende, povești, dau acestei colecții strălucirea cuvenită [10].

Rezumând, colecția de documente etnografice și folclorice realizată și tipărită în anii 1906—1908 de Ovid Densusianu, Ion Aurel Candrea și Theodor Speranția, cu sprijinul unor corespondenți sau apelând la culegeri a căror metodă de culegere și transcriere răspundeau cerințelor fondatorilor „Societății filologice" constituită pe lângă Facultatea de Litere din București reprezintă din punct de vedere teoretic și metodologic, un moment de vârf, de cotitură în istoria folcloristicii și etnografiei românești.

Deși alcătuită în condiții nu tocmai favorabile, colecția a reușit să respecte, în bună măsură, reperele unui program riguros atât în ceea ce privește metodologia culegerii și transcrierii materialului etnografic și folcloric cât și, mai ales, să dea noțiunilor de folclor și etnografie un caracter foarte larg și cuprinzător, să extindă sfera preocupărilor — prin culegere și studiu — la tot ceea ce înseamnă *„viața, chipul de a gândi și a simți al țăranului"*. Privită din această perspectivă, concepția Școlii folcloristice și etnografice de la București, al cărei principal teoretician și animator a fost Ovid Densusianu, se dovedește nu numai viabilă, corectă și în consens cu realitatea, dar și deosebit de modernă, de fertilă, capabilă să deschidă căi durabile cercetărilor în domeniul atât de complex al culturii populare românești. Că așa stau lucrurile ne-o dovedesc lucrările ulterioare ale lui Densusianu și ale discipolilor săi, sinteza expusă de creatorul Școlii folcloristice de la București în celebrele sale programe prezentate în fața Academiei Române [11].

[10] Am alcătuit acest „inventar" ghidându-ne după folositorul *Indice de nume și de lucruri* (II, 193—196). Cu același folos poate și trebuie consultat și *Glosarul* (II, 197—213)

[11] Cf. Densusianu, *[Plan pentru reorganizarea adunării și publicării materialelor de folklore]*, în *Analele Academiei Române*, II, XL (1919—120), p. 154—155; Idem *[Propunerea d-lui... pentru colecțiile de folklore și filologie publicate de Academie]*, în publicația citată, XLIV (1923—1924), p. 86—88.

https://biblioteca-digitala.ro

Dar, până se va ajunge aci, vor trebui cercetate mai îndeaproape momentele ce au urmat publicării colecției „Graiul nostru", momente care, de fapt, au însemnat concretizarea, pas cu pas, a programului expus în cuvântul de deschidere ce a însoțit colecția, extinderea și aprofundarea lui, continua lui îmbogățire cu noi materiale, cu noi adaosuri teoretice și metodologice.

În „Graiul nostru", Școala folcloristică a lui Ovid Densusianu își are începutul și temeiul, fapt ce impune cercetarea mai îndeaproape a colecției și, de ce nu, poate chiar o ediție critică alcătuită după cele mai riguroase norme, așa cum ar trebui să se procedeze cu toate lucrările de referință ale folcloristicii și etnografiei românești.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

ZILELE ACADEMICE CLUJENE

În zilele de 17—29 octombrie 1994 s-au desfășurat, sub egida și în organizarea Academiei Române — Filiala din Cluj-Napoca, ample manifestări științifice sub un generic prestigios și deja consacrat: *Zilele Academice Clujene*.

Instituite într-o perioadă în care Academia Română era condamnată la dispariție lentă — prin dispariția fizică a membrilor săi, fiind interzise, încă din 1974, orice noi alegeri și prin numeroasele interdicții asupra desfășurării unei activități științifice normale — manifestările cuprinzătoare reunite sub genericul *Zilele Academice Clujene* au reușit, transferând în provincie centrul de greutate al acestor reuniuni academice specifice, să păstreze spiritul și tradiția de atâta prestigiu instituționalizată încă de la înființare de înaltul așezământ cultural-științific al țării, să impună acest gen de manifestări pe plan național, să determine și alte centre academice — Iași, Timișoara, Sibiu — să preia modelul și să organizeze reuniuni de amploare și însemnătate științifică apropiată.

Inițiativa — îmbrățișată cu interes și fără rezerve de conducerea de atunci a Academiei Române — a aparținut domnului acad. prof. Ștefan Pascu, președintele Filialei din Cluj-Napoca a Academiei.

Programul manifestărilor, extrem de bogat și divers — numai lista comunicărilor are 94 de pagini! — a cuprins un număr important de simpozioane, conferințe naționale, sesiuni științifice, mese rotunde la reușita cărora și-au adus practic contribuția toate institutele clujene de cercetare, cărora li s-au alăturat—ca de fiecare dată—cele mai reprezentative personalități ale științei și culturii din întreaga țară.

În cadrul acestui impresionant program, Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române" din Cluj-Napoca, sub noua lui denumire de Institutul de Etnologie „Ion Mușlea" a organizat, în zilele de 20 octombrie și, respectiv, 21 octombrie, două simpozioane: *Orizont teoretic și metodologic 2 000 în etnologie* și *Folclorul taberei militare și semnificațiile sale istorice*. Cum acestuia din urmă îi vom consacra, chiar în numărul de față, un grupaj special, ne vom opri, în cele de mai jos, la primul simpozion.

Titlul primului simpozion, *Orizont teoretic și metodologic 2 000 în etnologie*, este el însuși sugestiv pentru preocuparea folcloriștilor și etnografilor clujeni, a celor îndrituiți să conducă, să orienteze și să canalizeze cercetarea științifică în domeniul culturii populare românești, pentru punerea în dezbatere a unor probleme realmente majore, de profunzime și substanță, cu repercusiuni imediate și de perspectivă, de cea mai mare însemnătate, asupra priorităților și direcțiilor în care urmează să fie înscrise studiile consacrate fenomenului atât de complex al culturii populare românești.

REF, tom 40, nr. 3, p. 367—377, București, 1995

https://biblioteca-digitala.ro

Din acest punct de vedere titlurile comunicărilor prezentate, ca și lista autorilor, sunt, după opinia noastră, mai mult decât relevante:

● Dumitru Pop, *Perspectivele etnologiei. Reevaluări și exigențe necesare;*

● Ion Șeuleanu, *Interdisciplinaritatea — condiție a cercetării etnologice și antropologice;*

● Romeo Ghircoiașu, *Cercetarea influenței celtice în cultura muzicală românească;*

● Tiberiu Graur, *Etnologia în timp și timpul în etnologie;*

● Sabina Ispas, *Regândirea conceptului de folclor sub presiunea tehnologiei de vârf și informației transculturale;*

● Alexandru Dobre: *Istoria folclorului, a folcloristicii, etnografiei și artei populare românești în perspectiva anului 2 000. Necesitatea unei noi abordări;*

● Vasile Latiș, *Păstoritul în perspectiva istoriei culturii;*

● Iosif Viehmann, *Meșteșuguri și deprinderi în Țara Moților;*

● Gheorghe Sisesteanu, *Repere socio-etnologice în studiul formelor de proprietate;*

● Constanța Cristescu, *Funcția liturgică a toacei;*

● Lucia Iștoc, *Considerații generale privind catalogul tipologic al melodiilor de cântec propriu-zis;*

● Elena Hlinca-Drăgan, *Structura melodică a cântecelor de copii;*

● Gabriela Vöö, *Memoratele în oralitate;*

● Maria Cuceu, *Cataloagele de motive în cercetarea obiceiurilor populare românești;*

● Iulia Blaga, *Configurația ruralului și perspectivele investigației etnologice;*

● Simona Munteanu, *Observarea realității de teren și problema interpretării observației în timp;*

● Ioan Toșa, *Oracolul și Miorița. Credințele despre ursită la sfârșitul secolului al XIX-lea;*

● Ioan Augustin Goia, *Aspecte ale cercetării interetnice în mediul rural. Reacția comunitară organică și reacția comunitară indusă;*

● István Pál Demény, *Motive arhaice comune în folclorul românesc și în cel maghiar;*

● Viorel Rogoz, *Centre francofone de interes față de cultura populară românească;*

● Ion Chiș Șter. *Cunoașterea sistematică a zonei nord-vestice;*

● Ion Cuceu, *Ion Mușlea, precursor al indexării tipologice a folclorului.*

Noutatea teoretică și metodologică, efortul evident pentru modernitate, nivelul științific și rigoarea demersului, alinierea la standardele internaționale și caracterul aplicat la specificul culturii tradiționale românești au caracterizat marea majoritate a comunicărilor prezentate. Ținuta științifică a comunicărilor, punctele de vedere, noi și originale, avansate, caracterul fundamental și convingător al argumentelor, spiritul deschis, riguros și la obiect atât al lucrărilor supuse atenției cât și al discuțiilor și dezbaterilor ce au urmat au conferit simpozionului o notă de distincție și prestigiu, de încredere. S-a dovedit, din nou, că centrul academic și universitar de la Cluj-Napoca se impune tot mai autoritar, printr-o activitate științifică meritorie, ca primul nucleu al folcloristicii și etnografiei naționale.

https://biblioteca-digitala.ro

Nu încape nici o îndoială, meritul acestei reușite de excepție revine în egală măsură tuturor specialiștilor clujeni din instituțiile și institutele care au ca obiect de preocupare cercetarea și studiul culturii populare în toate segmentele sale. Și de data aceasta domnul dr. Ion Cuceu, directorul Institutului de Etnologie „Ion Mușlea" din Cluj-Napoca al Academiei Române — organizatorul principal al simpozionului — a făcut dovada deja cunoscutului și apreciatului său talent organizatoric îmbinat în mod fericit cu tot atât de specifica sa inspirație, exigență și meticulozitate în alegerea temei simpozionului, în selecția invitaților și întocmirea programului.

Colegii și, în special, colegele Domniei sale de la Institutut au asigurat, printr-o ospitalitate exemplară, cadrul optim al bunei desfășurări a acestei reuniuni științifice de excepție.

Al. Dobre

LA CLUJ-NAPOCA

O DUBLĂ PREMIERĂ ABSOLUTĂ CU CARACTER NAȚIONAL:

- **SIMPOZIONUL ȘTIINȚIFIC** *„FOLCLORUL TABEREI MILITARE ȘI SEMNIFICAȚIILE SALE ISTORICE"*
- *FESTIVALUL NAȚIONAL AL CÂNTECULUI DE CĂTĂNIE*

În zilele de vineri 21 octombrie, sâmbătă 22 octombrie și duminică 23 octombrie 1994, la Cluj-Napoca au avut loc două evenimente cultural-științifice de excepție, ambele organizate pentru prima dată în țara noastră.

Primul îl constituie simpozionul științific cu tema *„Folclorul taberei militare și semnificațiile sale istorice"*, organizat în cadrul *Zilelor Academice Clujene*, la 21 octombrie 1994, de Institutul de Etnologie „Ion Mușlea" din Cluj-Napoca al Academiei Române (director dr. *Ion Cuceu)* și Cercul militar Cluj (comandant col. *Victor Surdu)*. Lucrările simpozionului au fost onorate de prezența domnului acad. Ștefan Pascu, președintele Filialei din Cluj-Napoca a Academiei Române, și au fost conduse de dl dr. Ion Cuceu, directorul Institututului de Etnologie „Ion Mușlea" al Academiei Române. Au participat cercetători din Cluj-Napoca, Arad, Baia Mare și București. În cadrul simpozionului au fost prezentate următoarele comunicări științifice:

Alexandru Dobre, *Soldatul român pe câmpul de luptă și în cântecele sale;*

Ioan T. Florea, *Contribuții la cunoașterea melodicii cântecelor de cătănie;*

Maria Bocșe, *Un manuscris inedit în Arhiva Muzeului Etnografic al Transilvaniei — mărturii de război în cântecele de cătănie;*

Petre Florea, *„Domnul de Rouă" — motiv mitologic și istoric în folclorul românesc;*

Ion Cuceu, *Catalogul tipologic și corpusul cântecelor de cătănie — deziderate ale cercetării.*

https://biblioteca-digitala.ro

Comunicările prezentate, alte studii și materiale pe aceeași temă a simpozionului vor fi publicate în numerele viitoare ale „Revistei de etnografie și folclor".

Cel de al doilea eveniment, *Festivalul național al cântecului de cătănie*, organizat de către Cercul militar Cluj, cu sprijinul eficient al Direcției de cultură din Ministerul Apărării Naționale și al Institutului de Etnologie „Ion Mușlea" din Cluj-Napoca al Academiei Române și susținut de o manieră impresionantă de un număr apreciabil de sponsori, a avut loc în zilele de 21, 22 și 23 octombrie 1994, în eleganta sală de spectacole a Cercului militar din Cluj-Napoca, în prezența unui public exigent și cunoscător, ce a umplut până la refuz sala. Directorul Festivalului: cunoscuta și atât de apreciata solistă de muzică populară, doamna Sava Negreanu-Brudașcu, redactor la postul de televiziune din Cluj-Napoca. Spectacolele au fost prezentate de la fel de cunoscuta și distinsa noastră colegă, doamna Marioara Murărescu, inegalabila realizatoare a emisiunilor de folclor de la Televiziunea Română.

Pentru că această manifestare a fost organizată pentru prima dată în țara noastră, și, din câte suntem informați ea va fi continuată cu o anume periodicitate, reproducem în continuare *Regulamentul pentru organizarea și desfășurarea „Festivalului național al cântecului de cătănie"*:

Festivalul este deschis tuturor interpreților vocali de muzică populară, membri ai formațiilor muzicale de la cercurile militare și cluburile de garnizoană.

Concursul se va organiza în două etape:

— etapa de selecție, 20—25 septembrie

— etapa finală, 20—23 octombrie

Capitolul I — Etapa de selecție: 20—25 septembrie

1. Concurenții vor prezenta două piese (din care cel puțin una să fie cu tematica concursului) a căror înregistrare (voce + pian sau formație instrumentală) va fi trimisă, până la data de 20.09.a.c., pe adresa: Cercul Militar Cluj-Napoca, Piața Avram Iancu, nr. 1, căsuța poștală 67, cod 3400, telefon 064/117424. Juriul va aprecia și va lua în considerație numai calitatea vocal-interpretativă.

2. Caseta audio sau banda magnetică (ce vor putea fi recuperate după prima etapă) va fi însoțită de o fișă personală care va cuprinde: numele și prenumele, vârsta, profesia, instituția de cultură a armatei unde activează, adresa, textul pieselor.

3. Juriul va selecționa (după audierea înregistrărilor) 20 de concurenți care vor participa la etapa finală a festivalului.

Capitolul II — Etapa finală: 20—23 octombrie

4. Etapa finală se va desfășura la Cercul Militar Cluj-Napoca în perioada 20—23 oct., în cadrul a două spectacole-concurs și un spectacol de gală al laureaților.

5. Se vor acorda următoarele premii și mențiuni:

— Trofeul festivalului și suma de 300.000 lei
— Premiul I în valoare de 200.000 lei
— Premiul II în valoare de 150.000 lei
— Premiul III în valoare de 100.000 lei
— Trei mențiuni în valoare de 75.000 lei
— Alte premii speciale obținute din sponsorizare, dar nu mai mari de 75.000 lei

https://biblioteca-digitala.ro

6. Organizatorii vor asigura cazarea gratuit și masa contra cost la popota garnizoanei.

7. Cercurile militare și cluburile de garnizoană vor suporta cheltuielile de transport și diurnă ale concurenților.

Capitolul III — Juriul festivalului și activitatea acestuia.

8. Juriul va fi format din muzicologi, folcloriști, redactori de radio și televiziune, reprezentanți ai Direcției de Cultură a Armatei.

9. Fiecare concurent va fi apreciat cu note de la 1 la 10 pentru calitățile vocale, interpretative, prezența scenică și originalitatea și autenticitatea lucrărilor interpretate.

10. Reprezentanții instituțiilor care vor dori să acorde premii speciale și ai sponsorilor vor fi invitați, la lucrările juriului de stabilire a premiilor, pentru a-și exprima opțiunile, precum și la concertul final pentru înmânarea premiilor.

*

Juriul, alcătuit din prof. univ. Tudor Jarda (președinte), Eugenia Florea (Radio România), Elize Stan și Marioara Murărescu (Televiziunea Română), maior Gheorghe Orghidan (Direcția de cultură a Armatei), maior Pompiliu Țichindeal (șeful Muzicii militare Cluj), Gelu Furdui (Radio Cluj), lector univ. Ioan Haplea (Academia de Muzică „Gheorghe Dima" din Cluj-Napoca), dr. Maria Bocșe (Muzeul Etnografic al Transilvaniei), dr. Ion Cuceu (directorul Institutului de Etnologie „Ion Mușlea" din Cluj-Napoca al Academiei Române) și dr. Alexandru Dobre (secretar științific al Comisiei de Folclor a Academiei Române, redactorul-șef al „Revistei de etnografie și folclor"), a acordat, în unanimitate, Marele Premiu al Festivalului extraordinarului interpret al folclorului din Țara Lăpușului, GRIGORE LEȘE, un adevărat fenomen, o personalitate artistică de excepție care, suntem convinși, se va impune foarte curând și cu autoritate ca unul dintre cei mai înzestrați interpreți ai cântecului popular românesc.

Pentru prima dată în cei patruzeci de ani de apariție neîntreruptă, revista noastră a acordat, cu această ocazie, un premiu special.

Presa militară, centrală și locală, a acordat un spațiu larg celor două manifestări științifice și, fapt îmbucurător, cu aprecieri și observații ce impresionează prin buna cunoaștere a domeniului.

În cele ce urmează vom reproduce opiniile unora dintre cei prezenți la manifestările cultural-științifice de la Cluj-Napoca:

RESURECȚIA UNUI GEN

Căpitan NICOLAE BABOI

Există perioade în care, datorită faptului că atenția cercetătorilor se îndreaptă cu precădere asupra anumitor genuri sau specii folclorice, altele, ieșite din unghiul acestui colimator al specialistului, lasă impresia că s-au

https://biblioteca-digitala.ro

demonetizat sau, oricum, au căzut în desuetitudine. În realitate, s-ar părea că ele rămân să ducă o viață *underground* până când se petrece ceva care le propulsează în primul plan al interesului. Probabil că în această dialectică a conului de lumină și a conului de umbră, aparenta eclipsare nu face altceva decât să fertilizeze și să amorseze resorturile unei dinamici noi a acestor genuri. S-ar spune că așa s-a întâmplat și în cazul folclorului taberei militare, pe care prima ediție a Festivalului Național al Cântecului Popular de Cătănie — organizată în luna octombrie 1994 de către Cercul Militar din Cluj-Napoca împreună cu Direcția de Cultură a Armatei și cu Televiziunea din Cluj, cu sprijinul Academiei de Muzică „Gheorghe Dima" și al Institutului de Etnologie „Ion Mușlea" — l-a adus sub luminile rampei.

Manifestarea nu s-a desfășurat însă pe un singur palier.

Simpozion dedicat „Folclorului taberei militare și semnificațiilor sale istorice"

Asupra conceptului de „folclor al taberei militare" discuțiile nu sunt încheiate. Dr. Alexandru Dobre, căruia el îi aparține, le-a avansat având în vedere conotațiile mai ample ale expresiei „tabără militară". Sabina Ispas optează pentru o terminologie cu un grad mai mare de neutralitate lingvistică, „lirică militară și de război". Eleganta dispută în jurul unei denominații cât mai adecvate a constituit unul dintre punctele de interes ale simpozionului dedicat acestei teme, simpozion care a fost, totodată, un fel de uvertură a Festivalului. Prezent la dezbateri, acad. Ștefan Pascu a ținut să evidențieze importanța acestei reuniuni pentru inițierea unor noi direcții și a unui suflu nou în cercetarea „cântecelor unui popor care a fost nevoit să poarte războaie" — aceasta în contextul mai larg al demarării, în fine, al unei îndelung așteptate *„Enciclopedii a folclorului românesc"*, subiect care a revenit adesea pe parcursul discuțiilor.

Dincolo de aceste considerații preliminare, trebuie arătată dintru început valoarea științifică a comunicărilor prezentate, comunicări în care, fapt cu totul remarcabil, și-a făcut loc și un sesizabil (fără a diminua în vreun fel altitudinea ideatică) element emoțional, ce le face susceptibile de a constitui ele însele momente de direcție ale relansării cercetării în domeniu.

Astfel, vorbind despre „Soldatul român pe câmpul de luptă și în cântecele sale", dr. Alexandru Dobre a insistat asupra caracterului taberei militare (cazarmă, front, spital militar, lagăr) de placă turnantă în răspândirea folclorului și a rolului jucat în realizarea împrumuturilor și contaminărilor dintre diferite zone. Instituția armatei este, simultan, subiect al inspirației folclorice ca și stimulent al acesteia, plecarea la militărie fiind văzută de către autor în categoria ritualurilor de trecere, de tipul nunții, de pildă; mai mult, apariția unui „Colind de soldat" sporind nucleul tradițional al acestei specii. Armata este un creuzet cultural de o amploare greu de evaluat, deși ușor de bănuit, un filon extrem de valoros pentru cercetarea folclorică, iar exploatarea lui ar trebui să înceapă cât mai curând, angajându-se programe în care să fie implicați specialiști, instituții de profil, ca și Ministerul Apărării Naționale, care ar beneficia, la rândul lui, de un material care ar furniza date interesante despre psihologia tânărului venit să-și satisfacă stagiul militar, acestea, la rândul lor, fiind extrem de utile în fundamentarea unor strategii educaționale eficiente.

https://biblioteca-digitala.ro

Mergând pe urmele unor referințe din textele unor cântece de cătănie culese în zona Apusenilor, Ioan T. Florea a arătat, în comunicarea „Istorie și folclor — Marșul '82", care au fost demersurile ce au condus la descoperirea participării unor regimente românești la războiul din Bosnia, din 1882, aducând, între altele, și amănuntul interesant că aceste unități au mărșăluit, sub ochii îngăduitori, de această dată, ai autorităților austriece, purtând cocarde tricolore și cântând marșuri ale oștirii române din Războiul pentru Independență.

Dr. Maria Bocșe s-a referit la „Un manuscris inedit în arhiva Muzeului Etnografic al Transilvaniei — mărturii de război în cântecele de cătănie". *Carnetele de front*, insuficient studiate până în momentul de față, din motive obiective cu precădere (nu ne referim la ele acum), deși asupra lor atrăgea atenția Constantin Brăiloiu, publicând, încă în 1944, „Poeziile soldatului Tomuț", pot fi, de aici înainte, un material dens ca informație pe care se poate exercita cercetarea de profil. Exemplul celor două carnete ale lui Vasile Bărean, din Cătina, luptător în Galiția, apoi prizonier în Siberia, comentate de către autoare, a fost mai mult decât convingător în argumentarea acestei idei.

Distanțându-se de opiniile lui Ovidiu Bîrlea legate de ponderea în materialul folcloric a cântecelor de cătănie și arătând că acestea, în mod surprinzător, sunt mai bine reprezentate decât cântecele de plugărie, de muncă în general, prof. univ. dr. Ioan Cuceu s-a situat pe poziția acordării unei mai mari atenții acestui gen, pe urmele unor Caracostea, Mușlea, Brăiloiu, Bartok. Comunicarea „Catalogul tipologic și corpusul cântecelor de cătănie — deziderate ale cercetării" a susținut urgentarea sistematizării și publicării respectivului catalog sugerând, printre altele, o abordare pe dimensiunea metodei genetice a acestui corpus deosebit de valoros din punctul de vedere al documentării socio-istorice.

Deși fără o legătură marcată cu tema în discuție, comunicarea „Domnul de Rouă — motiv mitologic și istoric în folclorul românesc", susținută de Petre Florea, a avut meritul de a fi fost o incursiune pasionantă în destinul unui motiv folcloric (ne ferim să-l numim mitologie deocamdată), autorul urmărind circulația acestuia în diverse epoci și în diferite genuri și specii folclorice, inclusiv intruziunile în literatura cultă. S-a apreciat, pe lângă acribia documentării și concluzia și stilul expunerii, calitatea de a fi un posibil model de redactare a unui articol al viitoarei *„Enciclopedii"*.

Sesiunea a fost un incontestabil succes dar pentru a nu rămâne fără urmări este poate nevoie ca ideea de a iniția o colaborare cu armata în vederea unei cercetări în unități militare să capete contur concret într-un set de chestionare și într-un program de acțiune care să fie propus Ministerului Apărării Naționale. Acest lucru nu poate veni decât din partea specialiștilor.

Festivalul Național al Cântecului Popular de Cătănie

Deși poate părea pretențioasă această sintagmă care încorporează cuvântul „național", ea este justificată întru totul, și din punctul de vedere al reprezentativității — s-au aflat în concurs interpreți selecționați de cercurile militare din toate reședințele de județ din țară — mai mult, Galațiul a fost reprezentat de o elevă din Cahul —, și din acela al valorii. Au urcat pe scenă și amatori, dar și consacrați, ceea ce a contribuit la ridicarea ștachetei.

https://biblioteca-digitala.ro

Din punct de vedere organizatoric manifestarea a decurs aproape impecabil, un juriu prestigios, prezidat de maestrul Tudor Jarda, și-a făcut datoria alegând — lucru nu tocmai la îndemână, dată fiind cota artistică a participanților — interpreții care să urce pe scenă la gala laureaților. Cred că doar pentru Marele Premiu sarcina juriului a fost mai ușoară. Grigore Leșe, desemnat câștigător, este un veritabil fenomen între rapsozii din toată România. Stilului specific Țării Lăpușului, de unde vine, îi adaugă un timbru personal, o forță a interpretării, o vibrație ale cărei sonuri proiectează instantaneu auditoriul în plin arhaic. Student la clasa de fagot a Academiei de Muzică „Gheorghe Dima" este de presupus că Grigore Leșe își va perfecționa arta, abordând-o, din perspectiva studiilor universitare, cu o sporită profunzime și comprehensiune. În orice caz, steaua lui a răsărit cu adevărat în octombrie, la Cluj, și e de așteptat să strălucească cu o lumină cu totul particulară.

Câteva scurte observații, atât cât își poate îngădui un neavizat să emită într-o revistă a specialiștilor. Numărul mai mare de concurenți, în faza finală, din Ardeal indică o dată în plus persistența aici într-o măsură mai accentuată a tradiției. Textele cântecelor au relevat însă o stereotipie care am impresia că depășește nepermis limita admisibilă. Sigur că stereotipia este un element caracteristic în creațiile folclorice, dar pe scena Festivalului au fost mult prea multe texte și melodii care s-au cam repetat. Dacă la o primă ediție se mai poate trece cu vederea,e limpede că pentru viitor se impune un efort de investigație în arhive și pe teren.Deși mai bine reprezentat ca număr de concurenți, cum spuneam, textele din Ardeal au suferit evident de această lipsă a originalității; aș îndrăzni chiar să vorbesc și despre o anumită superficialitate. Comparând, de pildă, cântecele ardelenești, care majoritatea începeau cu „Eu mă duc, mândro (sau „mamă")-n cătane, / Tu rămâi să speli la haine", cu invenția imagistică și retorică, cu sensurile filosofice ale baladei „Războiul de la '916", prezentate de Nicolae Vicol, de la Ploiești, nu putem deduce—în calitate de nespecialiști, repet — decât că ori zona de sud este avantajată în aceste privințe, ori că resursele transilvane, la acest capitol, n-au fost valorificate.

Publicul de la Cluj s-a arătat a fi deosebit de avizat și de exigent în privința a ceea ce s-a petrecut pe scenă. Îi las de-o parte pe cei care murmurau melodiile și textele o dată cu interpreții, dar am ascultat în câteva rânduri observații cu privire la neconcordanța dintre costumele (a căror autenticitate n-a fost nici un moment contestată, ceea ce e un semn cât se poate de bun) aparținând unei anumite zone folclorice și melodia purtând marca unei alte zone. Este un aspect asupra căruia se cuvine, cred, meditat.

Câteva „inovații" au putut fi constatate și la texte. Nu e vorba de problema timpului care trebuie să se scurgă până când o contribuție, o adăugire contemporană să fie acceptată ca asimilată definitiv tradiției, ci pur și simplu de câteva imixtiuni ale unui lexic revolut, aparținând la ceea ce numeam limbaj de lemn. Nu au fost îngrijorătoare ca frecvență (ceea ce e iarăși un semn al competenței și profesionalismului și al interpreților și al celor care i-au pregătit și selecționat), dar cu mai multă atenție s-ar putea scăpa de acești clopoței care sună fals.

Observațiile acestea nu vor cu nici un chip să întunece reușita unei manifestări care ar fi bine dacă s-ar perpetua, reușită care s-a datorat în primul rând unei mâini de oameni inimoși de la Cercul Militar din Cluj-Napoca și de la Direcția de Cultură a Armatei.

https://biblioteca-digitala.ro

*

Am vorbit, în preambulul acestor rânduri, despre tradiția folclorică așa cum o facem despre ceva viu și activ. În ciuda tuturor temerilor și a unor semnale de alarmă, chiar așa și este. Depinde numai de ce facem ca să o menținem așa.

PREMIUL SPECIAL AL „REVISTEI DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR"

AL. DOBRE

După un efort de mai bine de două decenii de cercetare și investigare a fenomenului (primul studiu, *Folclorul „taberei militare". Câteva observații în legătură cu motivul liric „Curuiește-mi cămeșa"*, a apărut în R.E.F., 17 (1972), nr. 6, p. 491—501) am reușit performanța de a impune și generaliza un concept și o metodologie adecvate studiului așa-zisului cântec de cătănie și integrării lui firești în ansamblul mai larg al liricii și epicii noastre populare în paralel cu evoluția instituțiilor militare pe care le-a cunoscut de-a lungul vremii istoria atât de frământată a românilor.

Meritul și inițiativa acestei recunoașteri oficiale revine pe de-a-ntregul distinsului nostru coleg, dr. Ion Cuceu, directorul Institutului de Etnologie „Ion Mușlea" din Cluj-Napoca al Academiei Române, un fin cunoscător al preocupărilor de detaliu și de ansamblu din domeniul folcloristicii și etnografiei românești.

Ceea ce este însă și mai impresionant — și demn de reținut — este faptul că inițiativa dr. Cuceu a găsit ecou și a fost îmbrățișată, cu interes și notabilă înțelegere, de dl. colonel Victor Surdu, comandantul Cercului militar Cluj-Napoca. Am crezut, de aceea, de datoria noastră, să marcăm și să remarcăm faptul, să aducem mulțumiri publice organizatorilor acestei sesiuni științifice în următorii termeni:

„Vă mărturisesc că sunt emoționat — și onorat în același timp —, de cinstea pe care colegii specialiști de la Cluj-Napoca și în primul rând dl dr. Ion Cuceu mi-au făcut-o de a omologa și acorda girul științific al recunoașterii publice prin includerea în chiar titlul acestei prestigioase reuniuni științifice a noțiunii și conceptului de „tabără militară" asupra cărora am atras atenția de mai multă vreme și pe care, în repetate rânduri, l-am explicat, l-am utilizat, l-am pus la temeiul cercetărilor și studiilor noastre cu acest subiect.

Se confirmă — și în acest fel — unul dintre rezultatele analizelor noastre asupra stadiului actual al folcloristicii românești, și anume acela cu privire la rolul și locul foarte important pe care școala folcloristică contemporană de la Cluj-Napoca îl ocupă în momentul de față în ansamblul general al disciplinei.

https://biblioteca-digitala.ro

Sunt, de asemenea, impresionat de faptul că, iată, pentru prima dată, ne aflăm la aceeași masă, militari și folcloriști, pentru a discuta chestiuni care prezintă un interes deosebit și pentru unii și pentru alții. Mi-ar place să cred că acest început nu numai că-și va avea continuarea și extinderea pe care o dorim, dar și că va însemna debutul unei colaborări de fond prin realizarea unor programe de cercetare comune, cu rezultate benefice atât pentru folcloristica și etnografia românească, cât și pentru utilizarea acestor concluzii și observații în procesul instructiv-educativ din armata țării, în prezentarea ceva mai nuanțată a tradițiilor și istoriei militare a poporului nostru, a valorilor spirituale create în jurul ei".

Sesiunea științifică a fost deschisă, printr-o emoționantă alocuțiune, de domnul academician Ștefan Pascu, președintele Filialei din Cluj-Napoca a Academiei Române, decanul de vârstă al istoricilor români, tocmai în acele zile sărbătorit, printr-o suită de manifestări impresionante, cu prilejul împlinirii frumoasei vârste de 80 de ani. Ne-am alăturat și noi grupului, numeros și prestigios, de personalități ale științei și culturii din centrul universitar și academic de pe Someș, evocând activitatea laborioasă și plină de riscuri a celui sărbătorit pentru cultivarea spiritului și tradiției academice românești, pentru menținerea în fruntea mișcării spirituale românești a înaltului for științific și de cultură al țării. Ne-am simțit datori și obligați moral să facem aceste precizări și sublinieri cu atât mai mult cu cât, timp de peste 15 ani, am fost și am lucrat alături de dl acad. Pascu, i-am cunoscut până la detalii activitatea și am participat nemijlocit la majoritatea demersurilor Domniei sale în sensul mai sus arătat. Pentru folcloriștii și etnografii clujeni, dar și pentru cei din țară, academicianul Pascu a avut o înțelegere superioară sprijinindu-i întotdeauna fără rezerve.

Două au fost chestiunile abordate de dl academician în intervenția Domniei sale, și anume, importanța instituției militare și a creației ce a însoțit-o în istoria poporului român, îndemnul și elogiul inițiativei de a realiza una dintre lucrările fundamentale ale culturii noastre naționale, „o adevărată carte de învățătură", cum se exprima distinsul istoric: ENCICLOPEDIA CULTURII TRADIȚIONALE ROMÂNEȘTI, despre care fusese vorba cu numai o zi mai înainte în același cadru științific elevat.

Comunicările științifice prezentate în cadrul simpozionului *Folclorul taberei militare și semnificațiile sale istorice* au relevat, fără nici o excepție, semnificația științifică de excepție a fenomenului studiat, existența a numeroase zone de interes care încă nu au fost abordate, atracția pe care subiectul o exercită asupra specialiștilor, numeroși și bine pregătiți. S-au făcut, de asemenea, câteva referiri concrete la o colaborare mai strânsă cu' factorii de decizie și instituțiile de profil ale armatei în vederea realizării unor contracte de cercetare comune, a unor conferințe, reuniuni științifice și cursuri universitare, a unor lucrări care să prezinte fenomenul în toată amploarea și articulațiile sale.

https://biblioteca-digitala.ro

Festivalul național al cântecului de cătănie, organizat cu minuție, cu discreție, cu rigoare și bun gust, s-a impus de la bun început ca una dintre manifestările cultural-științifice de un incontestabil prestigiu și cu un loc al lui și de excepție în seria activităților de acest gen. Impactul la public a fost impresionant, iar aprecierea specialiștilor unanimă. Pentru toate acestea, colegiul de redacție al publicației noastre a decis să acorde *Premiul special al „Revistei de etnografie și folclor"*, inițiatorilor și organizatorilor *Festivalului național al cântecului de cătănie*, inimosul, ambițiosul și exigentul colectiv al Cercului militar Cluj-Napoca ce a dat dovadă de o risipă de energie și o inspirată imaginație demne de laudă și respect. Ne face plăcere să notăm numele acestor oameni extraordinari, conduși de domnul colonel Victor Surdu, comandantul Cercului militar Cluj-Napoca și alcătuit din col. Gheorghe Nicoda, Valeria Rădulescu, Aurora Moga, Radu Cojocnean, plutonier-major Constantin Bercea.

Reamintindu-le că acest prim succes de răsunet le creează obligații deosebite pentru edițiile viitoare, le adresăm mulțumirile noastre și îi felicităm cu toată căldura.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

Prof. dr. IOAN CIUTA, **Apicultura în Moldova feudală.** *Străveche îndeletnicire românească.* București, Editura Diacon Coresi, 1994, 176 pag, + 1 hartă.

Lucrarea istoricului băcăuan Ioan Ciuta valorifică o parte din materialele adunate în vederea redactării tezei de doctorat privitoare la apicultură, străveche îndeletnicire românească, cu referiri speciale la Moldova evului mediu; rezultatul a peste zece ani de investigare și cercetare a numeroase și variate surse de documentare inedite, aflate în posesia Arhivelor Statului din București și Iași, din Biblioteca Academiei Române și de la Institutul de istorie și arheologie „A.D. Xenopol" din Iași. Autorul a cercetat fondurile de documente ale Mitropoliei Moldovei și condicele mănăstirești, fondurile arhivistice ale isprăvniciilor ținuturilor moldovene, fondul Visteriei (veniturile și cheltuielile), colecții de manuscrise și de peceți, precum și diverse fonduri particulare. De asemenea, autorul a consultat sursele documentare editate până în prezent, informațiile călătorilor străini, lucrări memorialistice românești și străine, și o bogată literatură generală și specializată privitoare la apicultură.

După cum mărturisește în capitolul introductiv, „Prolegomenă", Ioan Ciuta a dorit să realizeze o lucrare „deschizătoare de drum pentru o istorie unitară a apiculturii românești" (p. 4), care lipsește în literatura științifică de profil. Sunt analizate contribuțiile lucrărilor care furnizează informații referitoare la evoluția acestei îndeletniciri pe teritoriul României, practicată atât de traci, geto-daci și daco-romani, cât și, mai târziu, în evul mediu românesc, îndeosebi în secolele XIV—XVIII, când în economia țărilor române apicultura ocupa, aproximativ, locul al treilea în lista veniturilor percepute de fisc asupra produselor apicole exportate până departe.

Sunt subliniate contribuțiile unor autori mai vechi sau mai noi: Dimitrie Cantemir, Ioan Molnar Piuariu, Ion Ionescu de la Brad, I.E. Muntenescu, Gh. Stratulescu, Remus N. Bengescu, Ion V. Atanasiu, P.S. Radianu, Fl. Bengescu, A.I. Bădărău, D.I. Stamatelache, Gr. Giossan, Jean Morărescu, D. Gh. Chițoiu, C. C. Ionescu, A. Popa, Dumitrescu-Bistrița, A.S. Potlog, C. Turcu, Teodor Bogdan, Pafonie Stoenescu și mulți alții. Contribuții interesante se pot găsi în revistele editate de o serie de societăți ce promovau o apicultură modernă: „Apicultorul", „Asociația albinelor", „Stupăritul", „Societatea centrală de apicultură", „România apicolă", „Revista națională de apicultură" și, mai recent, „Apimondia" și „Institutul Național de tehnică și economie apicolă", recunoscute pe toate meridianele lumii. Interesante sunt și cursurile de apicultură publicate încă din secolul al XIX-lea și până astăzi. Din păcate, etnografii sunt citați doar în mică măsură: Ion Chelcea și unele referiri etnografice din lucrările lui C. Istrate și Emilian Țopa.

Capitolul I, care are ca subiect *Vechimea și răspândirea albinăritului în Țările Române cu referire specială la Moldova Evului Mediu. Factorii naturali și zonarea apiculturii (sec. XIV-mijl. sec. XVIII)*, dezvoltă evoluția acestei îndeletniciri, sunt amintite o serie de practici populare, proverbe, terminologie apicolă, precum și reflectarea acesteia în onomastica și toponimia românească. Interesante sunt datele ce privesc analiza factorilor naturali prielnici dezvoltării albinăritului și, mai ales, organizarea și amenajarea locurilor de prisăci, atât cele din hotarul obștiilor sătești cât și din braniștile de pe proprietățile domnești, mănăstirești și boierești. Sunt consemnate practicile de delimitare a prisăcilor după vechi obiceiuri, prin aruncarea securii, cu bățul sau cu toporul; amplasarea lor în locuri unde sunt plantați pomi fructiferi prielnici stupinilor, amenajarea adăposturilor pentru iarnă a stupilor: „bordeie", „temnice", „zămnice", precum și importanța lor ca element de hotărnicie.

Urmărind dispunerea prisăcilor consemnate în documentele istorice I. Ciuta delimitează în Moldova feudală *patru zone apicole* în care s-a practicat intens albinăritul: 1. cel mai important centru apicol îl plasează în zona cuprinsă în jurul Bohotinului,sudul câmpiei deluroase a Moldovei, nordul podișului Bârladului și sud-estul Iașilor, ținuturile: Iași, Cârligătura,Vaslui, Fălciu, Bârlad, Roman; 2. teritoriul plasat între sudul Orheiului și sudul Lăpușnei și Tighinei,' cuprinzând văile Bâcului, Răutului, Botna, cu ținuturile: Tighina, Lăpușna, Cahul, Orhei, Chișinău, Călărași; 3. în subcarpații și depresiunile Moldovei dintre Valea Moldovei și Valea Trotușului, până la sud de Tecuci: ținuturile Neamț, Bacău, Trotuș, Adjud, Putna, Tecuci; 4. părțile nordice mai puțin favorabile, ținuturile: Baia, Suceava, Dorohoi, între râul Moldova și Jijia. Tot ce se înregistrează în nordul și în sudul acestor patru zone apicole reprezintă așezări de prisăci sporadice, nesemnificative.

REF, tom 40, nr. 3, p. 379—383, București, 1995

https://biblioteca-digitala.ro

Capitolul II, *Regimul proprietății și al produselor apicole. Considerații asupra particularităților proprietății apicole. Obligații față de Poartă în produse apicole; impozite și dări asupra albinăritului și derivatelor apicole; scutiri de obligații apicole; produse apicole, echivalent de schimb; litigii și reglementări asupra albinăritului*, conține o informație istorică densă și foarte importantă, care explică de ce mînăstirile și boierii moldoveni erau interesați în practicarea apiculturii, o importantă sursă de venituri, ușor de întreținut, necesitând investiții puține. Interesați erau și târgoveții, dar și gospodăriile țărănești, îndeosebi prisăcarii. Obligațiile acestora diferau în funcție de poziția socială pe care o aveau.

Capitolul III, *Considerații privitoare la tehnica agricolă*, constată cum tehnica apicolă a evoluat atât de lent de-a lungul veacurilor, fiind caracterizată ca „albinărit în buduroaie", recoltarea mierii făcându-se prin uciderea albinelor sau prin „retezarea" stupilor primitivi. Capitolul este foarte interesant și cuprinde o bogată informație etnografică.

Capitolul IV, *Producția și valorificarea produselor apicole*, asigurau un venit bun, pe care D. Cantemir îl aprecia în mod deosebit, 20 de stupi realizau plata impozitului pe anul întreg. Negustorii străini căutau produsele apicole locale pentru calitățile lor deosebite. Erau cunoscute calitățile de medicament și dezinfectant ale propolisului, iar ceara verde era prețuită pentru parfumul său.

Capitolul V, *Meșteșuguri și îndeletniciri auxiliare legate de apicultură*, interesează îndeosebi pentru informațiile cu caracter etnografic privitoare la diversitatea mare a produselor apicole obținute, de la miedla „leacurile tămăduitoare"; specializarea meșteșugarilor: voștinarii (boștinarii) care prin tescuirea fagurilor realizau „pietrele de ceară" cu care se plăteau diverse dări; breasla făclierilor specializată în confecționarea diferitelor forme de lumânări și făclii și nenumăratele produse ale plăcintarilor, colivarilor, limonagiilor, halvagiilor etc.

Capitolele VI, *Locul și rolul apiculturii în economia Moldovei medievale* și capitolul VII, *Concluzii*, întregesc cadrul general al practicării acestei străvechi îndeletniciri și importanța albinăritului în viața moldovenilor în epoca feudală. Decăderea acestei ocupații producătoare de mari venituri, începută în secolul al XIX-lea, a adus mari prejudicii nu numai economiei în ansamblul său ci și în modul de viață al oamenilor.

Lucrarea este însoțită de o bogată bibliografie, de un tabel cuprinzând localitățile și locurile cu prisăci din Moldova medievală, prezentate pe secole — XV, XVI, XVII — completată cu o anexă de locuri și localități apicole din secolele XVII—XVIII depistate și identificate ulterior întocmirii hărții anexă care prezintă zonarea apicolă în Moldova evului mediu. Recomandăm etnografilor lecturarea acestei monografii istorice atât pentru bogăția informațiilor care ne interesează și pe noi cât și pentru o mai corectă înțelegere a cadrului general economic și social, local și internațional, în care o străveche îndeletnicire evoluează, se dezvoltă foarte mult și apoi intră în declin din lipsă de interes, prost înțeles la un moment dat.

Georgeta Moraru

MEMORIILE COMISIEI DE FOLCLOR. Tomul III (1989), Editura Academiei Române, București, 1993, 183 p.; tomul IV (1990), Editura Academiei Române, București, 1994, 218 p.

Prestigioasa publicație a Academiei Române își continuă seria apariților cu care am început să ne obișnuim, abordând variate și deosebit de interesante aspecte ale cercetării folcloristice în România.

Pe lângă secțiunile invariabile, de strictă specialitate, tomul III propune o deschidere — *Varia* — , prin includerea studiilor ce tratează folclorul ca substrat, ca sursă de inspirație, literatura fiind cea care este, în mod evident, printre primele vizate. Tomul III trebuia să apară în 1989, pe fundalul centenarului Eminescu, drept pentru care includerea unui studiu consacrat motivelor folclorico-mitologice în creația eminesciană era cum nu se poate mai firească. Nu este avută în vedere atotcuprinzătoarea relație a poetului cu creația populară, manifestată evident în ciclul poeziilor de inspirație folclorică, ci prezența unor motive folclorice, mito-poetice tipice pentru mentalitatea populară, tradițională. Într-o modalitate deosebit de atractivă, autoarea, Adriana Rujan, tratează în studiul *Mihai Eminescu: „A lumii paranimfă..."* despre elemente mioritice în structura creației eminesciene (p. 11—18) — (este vorba de motivele „a lumii mireasă", „și de-a fi să mor...", „soarele și luna...").

https://biblioteca-digitala.ro

Actualitatea *Mioriței* în cercetarea de tip folcloristic se manifestă în articolul lui Al. I. Amzulescu, *Pseudovariante ale Mioriței* (p. 19—36), care, pornind de la corpusul de texte cuprinzând variante ale cunoscutei balade, aduce în actualitate spinoasa problemă a faptelor folclorice originale, autentice, tradiționale, atrăgând atenția asupra modificărilor nejustificate, a mistificărilor, de multe ori neluate în seamă.

În volumele menționate, problemelor de antropologie și cultură tradițională le sunt consacrate numeroase studii: în tomul III — Nicolae Constantinescu, *Fidelitatea memoriei sociale a basmului contemporan* (p. 37—46), Elena Maxim, *Țesăturile de interior din zona Tg. Neamț (II*, p. 153—164), Tancred Bănățeanu, Hedvig Formagiu, *Gluga — piesă de costum popular românesc — o problemă de paleo-etnologie și supraviețuire etnoculturală* (p. 165—183), respectiv tomul IV — Anca Goția, *Preliminarii la o cercetare a culturii tradiționale a copiilor în Transilvania* (p. 73—106), Elena Maxim, *Creșterea viermilor de mătase în România. Contribuții etnografice* (p. 107—130), Constantin Costea, *Structura jocurilor feciorești transilvănene (I). Mijloace de expresie* (p. 131—172), Al. Dobre, *Folclorul taberei militare. Ciclul marilor despărțiri* (p. 173—218).

Relevante aspecte de etnografie vestimentară sunt cuprinse în studiile Elenei Maxim (t. III—IV), ale lui Tancred Bănățeanu și Hedvig Formagiu (t. III), care, în cercetări de teren sau cu caracter mai general, folosind un material etnografic românesc sau european, se completează în încercarea de acoperire a unor zone mai puțin cercetate de specialiști. După ce a studiat cu minuțiozitate geneza și evoluția dansului de perechi în spațiul folcloric transilvănean (t. III), Constantin Costea abordează acum structura jocurilor feciorești (t. IV) în context morfologic (spațial, temporal și dinamic). În articolul — preliminarii al Ancăi Goția, problema folclorului copiilor este tratată mai mult din punct de vedere sociologic, sociolingvistic, fenomenul abordat limitându-se, în general, la zone locuite de bilingvi. Ne oprim în mod deosebit asupra a două articole, ambele sub semnul aceleiași realități, care le-a marcat sau le-a generat. Este vorba de impactul războiului, a instituțiilor legate de acesta, al vieții de cătănie, asupra unor specii folclorice. Studiul lui Nicolae Constantinescu, *Fidelitatea memoriei sociale a basmului contemporan* (t. III) se bazează pe teza lui Mircea Eliade, conform căreia în substratul „credințelor populare din faza etnografică, precum și a folclorului popoarelor civilizate stau *fapte*, iar nu *creații fantastice*", impactul cu realitatea, experiența recentă a performerului folcloric spunându-și cuvântul, în dorința povestitorului de a se exprima pe sine însuși, și nu de *a spune* povestea, așa cum erau interesați povestitorii tradiționali.

Aceeași realitate, care adesea și-a făcut simțită cu brutalitate prezența în viața locuitorilor satului, este urmărită în ciclul marilor despărțiri provocate de trecerea într-un alt moment al vieții, inițiatic, a tânărului, cuprinde, în cazul liricii taberei militare, mai multe grupe de motive: despărțirea de locul natal, de horă, de feciori, de rânduielile obligatorii etc. În articolul de față, Al. Dobre se oprește la trei astfel de momente — despărțirea de uneltele și vitele de muncă, despărțirea de părinți și despărțirea de iubită. Lirica de cătănie reflectă cu mare sensibilitate dramatismul momentelor respective, care sunt interpretate, conform structurii gândirii tradiționale — etape obligatorii, ce premerg MAREA TRECERE — pentru că plecarea la oaste, pe front, de puține ori avea un sfârșit fericit, trecerea la starea de soldat nefiind un moment firesc, natural, al ciclului vieții, ci un fel de abatere de la regulă, o brutală suprimare a cursului vieții pașnice.

În sfârșit, cele mai numeroase studii sunt cele cuprinse în secțiunea „Istoria folcloristicii", fapt explicabil prin înțeleasa dorință de a completa cât mai multe pete albe din cercetarea de specialitate, în același timp actualizând o serie de informații, esențiale pentru o bună cunoaștere a cercetării folclorului în România. În prezentele volume sunt, astfel, studiate fie contribuțiile unor personalități remarcabile la cercetarea și propagarea folclorului românesc (Petre Florea, *Contribuții biobibliografice: Alecsandri necunoscut* — t. III, p. 47—62; Petre Florea, *Un nedreptățit: Ion Voinescu II* — t. III, p. 63—78; Alexandru Dobre, *Mircea Eliade și Arhiva de Folclor a Academiei Române*, t. IV, p. 7—24; Petre Florea, *Pan Halippa și folclorul* — t. IV, p. 31—72), fie, din nou, activitatea unor instituții specializate sau stadiul cercetărilor românești într-un domeniu de activitate (Alexandru Dobre, *Primele încercări de institu[ț]ionalizare a cercetărilor în domeniul culturii populare în Academia Română* — t. III, p. 79—90; Al. Dobre, *Comisia de Folclor a Academiei Române. 1946—1948*, t. III, p. 91 — 128; Ilie Moise, *Instituția tradițională a cetei de feciori și cercetătorii ei*, t. III, p. 129 —152; Mircea Eliade, *Arhiva de Folclor; Sociologie românească*, t. IV, p. 25—30).

Și din lectura acestor ultime două apariții, *Memoriile Comisiei de Folclor* se conturează ca o adevărată *memorie* atotcuprinzătoare a fenomenului folcloric tradițional, contemporan, înțeles atât ca obiect de studiu, cât și ca știință/domeniu de activitate.

Antoaneta Olteanu

https://biblioteca-digitala.ro

CĂRȚI ȘI PUBLICAȚII PERIODICE STRĂINE PRIMITE LA REDACȚIE

- *Bayerische Blätter für Volkskunde*. Vol. 21, Nr. 1, 2. Nürnberg, 1994, 1—64 p. + 65—128 p.
- Beck, Stefan: *Nachmoderne Zeiten*. Über Zeiterfahrungen und Zeitumgang bei flexibilisierter Schichtarbeit. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde, 1994 (Studien & Materialen; 13), 192 p.
- *Bulletin of the National Museum of Ethnology*. Vol. 18, Nr. 3, 4. Osaka, 1993, 373—542 p. + 543—747 p.
- *Demos*. Internationale Ethnographische und folkloristische Informationen Vol. 31, Nr. 2, Dresda, 1994, 167 p.
- Devisch, Renaat: *Se recréer femme*. Manipulation sémantique d'une situation d'infécondité chez les Yaka du Zaire. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1984 (Collectanea Instituti Anthropos; 31), 198 p.
- *Diaspora*. A Journal of Transnational Studies. Vol. 2, Nr. 3, New York, 1993, 278—413 p.
- *Etnografia Polska*. Vol. XXXVII, Nr. 2, Warszawa, 1993, 164 p.
- *Fabula*. Zeitschrift für Erzählforschung. Journal of Folktale Studies. Revue d'Etudes sur le Conte Populaire. Vol. 35, Nr. 1/2, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1994, 207 p.
- *Folklore*. The Journal of the Folklore Society. Vol. 104, Londra, 1993, 192 p.
- *Gazeta de Antropologia*. Nr. 9. Granada, 1992, 142 p.
- Hochstrasser, Olivia: *Ein Haus und seine Menschen 1549—1989*. Ein Versuch zum Verhältnis von Mikroforschung und Sozialgeschichte. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde E. V., 1993, 336 p.
- *Korea Journal*. Vol. 34, Nr. 1, Seoul, 1994, 145 p.
- *Lares*. Rivista trimestriale di studi demoetnoantropologici. Nr. 4, Firenze, 1993, 555—747 p.
- *Mathesis*. Vol. 3, Viseu: Universidade Catolica Portuguesa, 1994, 254 p.
- *Mousaion*. Vol. 12, Nr. 1, Pretoria, 1994, 136 p.
- Müller, Jean-Claude: *Les quotidien des Rukuba*. Neuchâtel: Musée d'Ethnographie, 1994 (Collections du Museé d'ethnographie de Neuchâtel; 6), 192 p.
- *Newsletter*. Nordic Institut of Folklore. Vol. 21, Nr. 4, Turku, 1993, 20 p.
- *Orbis*. Bulletin international de documentation linguistique. Vol. XXXVI, 1991—1993, Louvain, 1994, 485 p.
- *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*. Vol. 97, Nr. 1, 2, Wien, 1994, 1—94 + 95—224 p.
- Pavković, Nikola F.: *Etnografski zapisi Jevrema Grujića*. Kritićko izdane i prevod neobjavdene arhivske gracé (Ethnographic Records by Jevrem Grujić. Translation and critical analysis of the unpublished archival material). Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti, 1992 (Srpski etnografski zbornic/Srpska Akademija Nauka i Umetnosti 96. Rasprave i Graba/Odelenie drujscîtvenih nauka; 10), 169 p.
- *Prace i materialy*. Muzeum Archeologicznego i Etnograficzna. Seria Etnograficzna. Nr. 29: 1989—1990, Lodz, 1991, 128 p.
- *Revista española de antropologia americana*. Nr. 24, Madrid, 1994, 238 p.
- *Revista Musical Chilena*. Nr. 179, Santiago de Chile, 1993, 151 p.
- *Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde*. Vol. 38, Bonn und Münster, 1993, 257 p.
- Slattery, David: *The End of the Anthropological Self*. Foucault in the Trobriand Islands. Poznán: Adam Mickiewicz University Press, 1993 (Seria Etnologia i Antropologia Kulturono; 17), 144 p.
- *Totem*. Journal du Musée d'Ethnographie de Genéve. Nr. 9, 10, Genéve, 1994, 8 p. + 8 p.
- *Tradition Wallonne*. Revue du Conseil supérieur d'Ethnologie. Ministére de la Culture. Communauté française de Belgique, Vol. 10, Bruxelles, 1993, 229 p.
- Trifunoski, Jovan F.: *Ohridsko-Struscika Oblast*. Antropogeografska Prouciavana (La Region D'Ochrid et de Struga. Recherches de Geographie Humaine). Beograd: Srpska Akademia Nauka i Umetnosti, 1992 (Srpski etnografski zbornik/Srpska Akademija Nauka i Umenosti, Odelenie drujcitvenih nauka 96. Naselia i poreklo stanovnișcitva 44), XI, 323 p.

- *Zeitschrift für Kulturaustausch*. Vol. 43. Nr. 4, Stuttgart, 1993, 457—703.

Notă: Cărțile și publicațiile periodice străine primite la redacție pot fi consultate la Biblioteca Institutului de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu" al Academiei Române.

Rubrică realizată de
Elena Berceanu

https://biblioteca-digitala.ro

Breviar • Breviar • Breviar

COMUNITATEA ROMÂNĂ „SFÂNTUL ŞTEFAN CEL MARE"

— După cum aflăm dintr-o scrisoare primită la redacţie, încă din anul 1992 a luat fiinţă, în Grecia, Comunitatea română „Sfântul Ştefan cel Mare", cu sediul la TZORTZ 6 — 10677 PLATIA/KANIGOS—ATHENS—GREECE.

„Scopul Comunităţii — ni se precizează — *este să grupeze în jurul ei pe toţi românii stabiliţi definitiv în Grecia, în dorinţa de a păstra contactul cu limba, cultura şi tradiţiile româneşti şi să întărească relaţiile de prietenie româno-elene".*

Scrisoarea se încheie cu un apel pe care, prin coloanele revistei noastre, îl retransmitem tuturor celor *interesaţi* sau *datori* să-i dea curs:

„Vă rugăm pe această cale să ne faceţi cunoscute mijloacele prin care putem colabora spre a populariza în rândul românilor de aici evenimentele culturale de interes general şi naţional şi posibilităţile ce le aveţi spre a ne furniza material documentar, informaţional, pliante, broşuri etc., pentru a ne îmbogăţi patrimoniul românesc existent".

Făcând publică plăcerea cu care am primit această scrisoare adresăm distinşilor membri ai Comunităţii urările noastre de succes şi de bine, asigurându-i de întregul nostru sprijin. *(Red.)*

— *Patria de suflet — Patria română.* Sub acest titlu a fost organizată la Atena, în data de 19 ianuarie 1995, o manifestare cultural-ştiinţifică iniţiată de Comunitatea română „Sfântul Ştefan cel Mare" şi realizată în colaborare cu Ambasada României în Grecia. Programul a fost dedicat celor două mari aniversări ale lunii: „Unirea Principatelor" şi „Omagiu poetului Mihai Eminescu". Despre evenimentul politic din 24 ianuarie 1859 a vorbit, din partea Ambasadei Române, dl **Florian Unchiaşu**. În continuare, despre viaţa, opera şi personalitatea poetului român Mihai Eminescu au făcut expuneri prof. DOINA ZAFIRIDI, ing. ADRIANA RĂDUCANU, dr. LIVIU ANDERCU, subsemnata prof. OLGA FELEA, precum şi prof. de limba greacă MIHAIL RAPTIS şi poetul DIMOS RENTIS căruia i se datorează ediţia bilingvă a poeziei „Luceafărul" (titlul grecesc „O EOSFOROS" apărut în 1989 în editura THUKIDIDIS).

A urmat un program artistic la care au recitat artista ATHENA DEMETRIAD şi ziaristul VICTOR IVANOVICI. Programul muzical ce a întregit manifestarea a fost susţinut de violoncelistul MARCEL SPINEI şi pianista SANDA SPINEI. Aniversările au fost completate de un bogat material documentar, expoziţii cu panouri şi cărţi româneşti privind istoria României şi ediţiile multiple în care au fost tipărite poeziile lui Eminescu — donaţii către comunitatea românilor din Atena din partea Direcţiei „Relaţii cu românii din afara graniţelor" din cadrul Ministerului de Externe al României. Manifestarea, desfăşurată în frumoasa sală de festivităţi a Şcolii KORELCO din centrul Atenei, a cunoscut o participare impresionantă din rândul românilor (aproape 2000 sunt numai cei stabiliţi la Atena), precum şi din partea elenă: editori, traducători şi simpli cunoscători ai limbii şi culturii române.

Olga Felea Aravantinos
(Reprodus după „România liberă" din 30 ianuarie 1995)

— Colegiul de redacţie al „Revistei de etnografie şi folclor" ar fi bucuros dacă ar dispune de mai multe date asupra activităţii cultural-ştiinţifice a românilor de peste hotare. Facem, de aceea, un apel către persoanele sau societăţile şi asociaţiile românilor din străinătate să ne trimită relatări, publicaţii, fotografii. Le vom face loc, cu plăcere, în coloanele revistei noastre.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

Au apărut

ACADEMIA ROMÂNĂ

MEMORIILE COMISIEI DE FOLCLOR

Tomul IV (1990)

(Monografii etnofolclorice)

- Al. I. Amzulescu, **Cântecul popular din Muscel.**
  Monografie folclorică zonală
  — Prefață
  I „Biologia" cântecului propriu-zis
  II Cercetarea critică și istorică a cântecului tradițional muscelean
  Anexe:
  — Cântecul „Bate vântu vârfurili" /Copilul străin/.
  — Fișa de observare directă la nuntă (Aninoasa, 1958).

ACADEMIA ROMÂNĂ

MEMORIILE COMISIEI DE FOLCLOR

Tomul V (1991)

- Petre Florea, *Mircea Eliade și botanica din India veche*
- Mircea Eliade, **Cunoștințele botanice în vechea Indie.** *Cu o notă introductivă asupra migrației plantelor indiene în Iran și China.* Text stabilit și întregiri bibliografice de *Petre Florea*
- Petre Florea, *Un studiu inedit de etnobotanica tutunului*
- Tudor Pamfile, **Tutunul.** *Studiu folcloric.* /Inedit/. Text stabilit și întregiri bibliografice de *Petre Florea*
- Gheorghe Oprea, **Doina.** *Concept și stil muzical*
- Alexandru Dobre, **Armata și războiul în folclorul românesc.** *O nouă abordare*
- Ilie Moise, **Aria de răspândire a cetei de feciori.** *Tipuri și subtipuri. Contaminări*
- Alexandru Dobre, *Contribuții la istoria Academiei Române.* **Anastasie Fătu la Academia Română**

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

ÎN SUMARUL NUMERELOR VIITOARE

- O „carte de învățătură": ENCICLOPEDIA CULTURII TRADIȚIONALE ROMÂNEȘTI
- Calendae, calendar, colindat
- Din Carpați până-n Caucaz. Ce a fost, ce-a mai rămas
- Tradițiile Armindenului
- Structuri sonore în cântecul ceremonial funebru și bocet
- Tentația înmatriculării și incertitudinea cuprinderii
- Un mocan săcelean în Dobrogea înainte de 1877 — Radu Jalea
- Simion Mehedinți sau despre „cei ce au trăit prin ei înșiși viața reală a poporului român"
- Soldatul român pe câmpul de luptă și în cântecele sale
- O cercetare monografică a operei și activității lui Duiliu Zamfirescu
- „Domnul de Rouă" — motiv mitologic și istoric în folclorul românesc
- Un document recent înregistrat — marcă a legăturii dintre folclor și istorie
- Florean Domide și colecția sa de folclor, inedită, de la 1827
- Ioan I. Garafoiu, folclorist
- Gheorghe Vrabie, *La aniversarea lui Artur Gorovei* (Articol inedit)
- Simion Mehedinți, *Trilogia științei* (Restituiri)

ISSN 1220—5370

REF, tom 40, nr. 3, p. 259—384, București, 1995

S.C. Universul S.A.—c. 1272

Lei 1000

https://biblioteca-digitala.ro